ESSÆISMEN

ET BIDRAG
TIL
SENJØDEDOMMENS RELIGIONSHISTORIE

AF

HOLGER MOSBECH



KØBENHAVN
A/S J. H. SCHULTZ FORLAGSBOGHANDEL
TRYKT HOS J. H. SCHULTZ A/S
1916

Det mundtlige Forsvar finder Sted Tirsdag den 20de Juni Kl. 12 pr. i Universitetets Anneksauditorium A.

Denne Afhandling er af det teologiske Fakultet kendt værdig til at forsvares for den teologiske Licentiatgrad.

København, d. 26. April 1916.

J. P. BANG,
d. A. det teol. Fakultets Dekan.

INDHOLD

A. KILDEMATERIALET.

Forud for Behandlingen af et Emne, der hører Oldtidshistorien til, vil i Almindelighed kræves en Orientering om de Kilder, der haves til vor Viden om det paagældende Fænomen; og naar Talen er om Essæismen, melder dette Krav sig med særlig Styrke. Om denne Sekt er nemlig Oplysningerne for det første saa sparsomme, at det gælder at udnytte alt det Materiale, der paa nogen Maade kan komme i Betragtning. Dernæst er de Forfattere, hos hvem Meddelelserne findes, saa langt fjernede fra hverandre i Tid, at de senere meget vel kan have kendt de tidligeres Arbejder, og det er derfor af Betydning at faa Rede paa det indbyrdes Afhængighedsforhold. Endelig er Autentien for adskillige af disse Essæerskildringers Vedkommende omstridt, og det maa derfor i de enkelte Tilfælde undersøges, hvorvidt der foreligger tilstrækkelig Grund til at forkaste dem. Vi behandler da i det følgende først de to jødiske Forfattere Filon og Josefos, hvis Skildringer har langt den største Betydning, dernæst et Par hedenske Skribenter, som rent lejlighedsvis ogsaa kommer ind paa en Omtale af den ejendommelige jødiske Sekt og endelig to ganske sekundære Fremstillinger af kristelig og nyplatonisk Oprindelse.

Ved Siden af disse direkte Kilder gives der imidlertid en mere indirekte Vej, som efter vor Opfattelse ogsaa bør benyttes. Vi har nemlig Beretninger om visse Religionssamfund, som baade med Hensyn til Sted og Tid staar Essæerne nær, hvis Lærdomme og religiøse Praksis røber Slægtskab med disses, og som da ogsaa af Overleveringen sættes i direkte Forbindelse dermed. Ved Analogislutninger herudfra kan man da formentlig blive i Stand til at supplere eller stadfæste de direkte Kilders sparsomme Efterretninger. De paagældende Sekter findes skildrede hos de oldkirkelige Hæreseologer, navnlig Hippolyt og Epifanios; endvidere

foreligger der Vidnesbyrd om dem i den pseudoklementinske Literatur. I nær Sammenhæng med Essæerne staar fremdeles en ægyptisk-jødisk Bevægelse, de saakaldte Therapeuter; de kendes kun fra et enkelt Skrift af Filon, men dette kræver særlig Omtale, fordi dets filoniske Autenti er stærkt omstridt. Til sidst behandler vi nogle Steder i Talmud, hvor man har villet finde Essæerne omtalt, og en Del, mest pseudepigrafiske Skrifter, som man undertiden har været tilbøjelig til at betragte som forfattede af Essæere eller i hvert Fald fremkomne i Essæismen nærstaaende Kredse.

§ 1. FILON.

De ældste os overleverede Beretninger om Essæersamfundet skyldes den aleksandrinske Jøde Filon. Hans Levetid kan kun betegnes tilnærmelsesvis, idet hverken hans Fødselsaar eller Dødsaar er bekendt; men fra ca. 20 f. Kr. til ca. 45 e. Kr. vil vel omtrent træffe det rette (cfr. Zeller III 2, p. 385 f.). I hvad vi har bevaret af hans Værker forekommer nu foruden mulige Allusioner to Gange direkte Omtale af Essæerne, først nemlig i hans Afhandling *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον, Qvod omnis probus liber sit,* der i det følgende citeres som Q. O. P. L., efter den i den Cohn-Wendlandske Udgave anvendte Paragrafinddeling, med Side- og Linieangivelse efter Mangey's Udgave (London 1742) tilføjet i Parentes; dernæst i det nu tabte Værk *Ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία, Apologia pro Judaeis,* hvoraf kun det Brudstykke, som omhandlede Essæerne, er bevaret i Eusebios' *Praeparatio evangelica* VIII 11, hvor for øvrigt ogsaa Essæerberetningen fra Q. O. P. L. findes i Kap. 12; dette Skrift citeres som Apol. eller Præp. evang. VIII 11, med Paragraftal efter F. A. Heinichen's Udgave, Leipzig 1842 f.[1]).

De to Essæerskildringers filoniske Autenti er imidlertid undertiden blevet gjort til Genstand for Tvivl, enten saaledes, at man, støttet til den ene, har villet bevise Uægtheden af den anden, eller endog saaledes, at man har villet frakende Filon Forfatterskabet til dem begge. Saadanne Forsøg maa utvivlsomt betragtes som forfejlede, saaledes som det rigtigt er eftervist i den aller-

[1]) Der eksisterer ogsaa en anden Paragrafinddeling, hvorved undertiden afstedkommes Forvirring. — Fragmentet er aftrykt hos Mangey II, p. 632—34, men uden Linietal, hvorfor en Henvisning dertil er uden Betydning.

nyeste Tid i et Par Afhandlinger om Kilderne til vor Viden om Essæerne, nemlig Treplin's »Die Essenerquellen gewürdigt in einer Untersuchung der in neuerer Zeit an ihnen geübten Kritik« i St. u. Kr. 1900, p. 28—92, og Daniel Plooij's »De bronnen voor onze kennis van de Essenen«, Diss. Leiden 1902. Men for vort Emne har Spørgsmaalet om disse Beretningers Autenti en saadan Betydning, at det vil være nødvendigt at give en orienterende Fremstilling af de fremførte Indvendinger tillige med en Paavisning af deres Uholdbarhed.

Vi begynder med Q. O. P. L., hvis filoniske Affattelse navnlig R. Ausfeld har bestridt i sin Göttinger-Dissertation[1]), efter at allerede tidligere adskillige andre Forskere[2]) uden nærmere Begrundelse havde udtalt sig i lignende Retning. Skriftets Tilblivelse tænker Ausfeld sig da saaledes, at det er sammenarbejdet af en stoisk Afhandling om den Vises Uafhængighed af alle ydre Omstændigheder og et andet Værk, der handlede om Frihed i al Almindelighed (*περὶ ἐλευθερίας· qvae vulgo putatur*, p. 56), hvortil saa kommer en Række Eksempler, der er hentet fra en tredje Kilde (p. 31). Den Redaktor, der har besørget denne Sammenarbejdelse, skal ikke være Filon, men derimod en af hans Disciple, der har været godt kendt med Mesterens Sprogbrug; da § 118 (M. II 464, 8 ff.) omtaler Brutus som *εἷς τῶν ἐπιθεμένων Ἰουλίῳ Καίσαρι*, hvilken *οὐ πρὸ πολλοῦ* har belejret Xantierne, og da Cæsars Mord fandt Sted 44/43 f. Kr., slutter Ausfeld, at Redaktor maa have været Filons samtidige; af den Maade, hvorpaa Jøderne omtales, og af en enkelt Ytring om Aleksandria (*Ἀλεξάνδρειαν γὰρ οἰκῶν τὴν πρὸς Αἰγύπτῳ*, § 125 [M. II 465, 17 f.]) skal endvidere følge, at han ikke kan have været en Jøde i Aleksandria, men derimod maa være en Hedning, rimeligvis bosat i Syrien eller Asien (p. 57 f.). Denne sidste Paastand er imidlertid temmelig uhyrlig[3]); at en Hedning skulde have gjort Brug af den allegoriske Skriftudlægning i den Grad, som det her er sket, og at han skulde have været saa fortrolig med Jøden Filons Skrifter, som Overensstemmelsen med dennes Stil nødvendigvis forudsætter, er i allerhøjeste Grad usandsynligt, rent bortset fra den Vanskelighed,

---

[1]) *De libro περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* 1887.

[2]) f. Eks. Grätz, Geschichte der Juden [4] III, p. 799 (i Tilslutning til en Bemærkning af Z. Frankel). Andre Forgængere nævner Ausfeld, p. 5, og Lucius, Der Essenismus, p. 13.

[3]) Cfr. Wendland i Archiv für Geschichte der Philosophie 1888, p. 515.

som det volder at antage, at Aleksandrineren Filons Skrifter, skulde være blevet saa flittigt læst i Asien allerede i første efterkristelige Aarhundrede; Ausfeld antager nemlig, at Skriftet indeholder forskellige Enkeltheder af en saadan Art, at de »*non nisi ante capta Hierosolyma scribi potuisse*« (p. 57). Dertil kommer, at man rimeligvis kun behøver én stoisk Kilde som Grundlag[1]); og det er dog saa den simpleste Løsning at antage, at Filon selv har bearbejdet denne. Antager man endvidere, at han, naar han ikke indføjede helt nye Eksempler, har holdt sig temmelig nær til sin Kilde, har man Forklaringen paa, at det jødiske Element træder forholdsvis stærkt tilbage, og at den græske Filosofi finder mere uforbeholden Anerkendelse end ellers hos Filon[2]), ligesom ogsaa det lidt paafaldende Udtryk om Aleksandria simpelt hen kunde være overtaget. Saa godt som alle Forskere, der antager Skriftets Autenti, henregner det til Filons Ungdomsarbejder[3]); og er det noget af det allerførste, han overhovedet har skrevet, er det forklarligt, at han i højere Grad end senere er afhængig af sine Forbilleder. Ydermere har E. Krell[4]) eftervist, at Filon ogsaa ellers i sine Skrifter undertiden udtaler Ting, som en rettroende Jøde sikkert vilde finde højst betænkelige, og at den Uklarhed i Bibelcitaterne, som Ausfeld (anf. Skr., p. 10 f.) anfører som ufilonisk, heller ikke er eksempelløs i de utvivlsomt ægte Skrifter. Positivt for Autentien af Q. O. P. L. taler ogsaa den Række betydningsfulde Ord og Sætningforbindelser, som Krell (anf. Skr., p. 8—16) har eftervist som hyppige hos Filon, og ligeledes den Samling Paralleller med beslægtede Tankerækker, som han (p. 32 ff.) har tilvejebragt. Dette Materiale er saa betydeligt, at det vanskeligt kan finde sin Forklaring, selv ved bevidst Efterligning af Filons Stil. Bestemmelsen *οὐ πρὸ πολλοῦ* faar da ogsaa en bedre Mening, hvis man kan antage, at Skriftet er

---

1) Wendland, anf. Skr., p. 507 ff. — Plooij, anf. Skr., p. 52 ff., foretrækker at betragte Skriftet som sammenarbejdet af flere løst sammenhængende, overtagne Elementer, »tenzij men moest aannemen, dat ook die »Planlosigkeit« van het te bewerken boek klakkeloos is overgenomen!« (p. 54). Men denne »Planlosigkeit« er dog næppe større, end at den kunde skyldes Filons Bearbejdelse.

2) Cfr. Plooij, anf. Skr., p. 69 f.

3) Saaledes foruden Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie I, p. 8, i nyere Tid P. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, p. 2, og Conybeare, Philo about the contemplative life, p. 263.

4) *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον*. Die Echtheitsfrage. Programm des St. Annagymnasiums, Augsburg 1896, p. 30 f.

affattet i Tiden før Kristi Fødsel eller i hvert Fald meget kort derefter, end hvis man med Ausfeld nødes til at forstaa »for ikke ret længe siden« om et Aarhundrede. Det maa derfor vistnok siges, at Ausfelds Forsøg paa at bestride Filons Forfatterskab til Q. O. P. L. som Helhed har været ganske forfejlet.

Et Led i Ausfelds Argumentation var imidlertid Paavisningen af, at Q. O. P. L. i den os foreliggende Form gør et temmeligt usammenhængende og uordnet Indtryk; og i Theol. Litztg. 1887, Sp. 493 ff., er Harnack tilbøjelig til at give ham Ret heri, for saa vidt som han — »gründliche Untersuchung vorbehalten« — antager, at Skriftet rimeligvis er interpoleret. Samtidig med Ausfeld og uafhængig af denne forsøgte R. Ohle i en Afhandling: »Die Essäer des Philo. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte« i J. pr. Th. 1887, p. 298—344 og 376—94, at eftervise, at Essæerskildringen maatte betragtes som en Interpolation. Ogsaa Ausfeld havde rettet sin Kritik mod denne, fordi *ordo, qvem scriptor indicat* (den nemlig: *ut primum πλήϑη bonorum virorum adferantur, deinde singuli viri memorentur*) *rei ipsi non respondet cum jam ante Essaeos singuli viri testes citati sint* (p. 22 f.), og endvidere hører Skildringen af Kalanos, der kommer bag efter Essæerne, meget nøje sammen med Gymnosofisterne, som omtales lige foran. Ohle har den samme Indvending, at Stykket om Essæerne forstyrrer Skriftets Disposition, og det indeholder — efter hans Opfattelse — desuden en hel Række ufiloniske Tanker, saaledes at han (p. 335) kan konstatere, at det maa være fremkommet ved en Blanding af følgende fem Elementer: »Christenthum, Mönchthum, eigene Phantasie des Autors, Josephus und Philo«; i Virkeligheden er det ikke en Skildring af Essæerne, men derimod af kristne Munke. Interpolatoren er den samme, som ogsaa forfattede *De vita contemplativa*, og hans Virksomhed falder mellem 313 og 324 e. Kr.; han tilhører den samme origenistiske Skole som ogsaa Kirkehistorikeren Eusebios af Kæsarea, og denne har sandsynligvis været behjælpelig med at skaffe Falskneriet Anerkendelse; Formaalet med Interpolationen har været at sandsynliggøre Filon som Forfatter til *De vita contemplativa*. — Ogsaa her gælder det imidlertid, at Bevismaterialet ingenlunde er i Stand til at bære en i sig selv saa lidet sandsynlig Hypotese. Skriftets Anlæg er saa løst, at Dispositionen lader sig bestemme paa flere forskellige Maader[1]),

[1]) Plooij, anf. Skr., p. 32 ff., og især 75 ff., og ligeledes Treplin, St. u. Kr. 1900, p. 36 ff., disponerer f. Eks. saaledes, at Essæerskildringen passer udmærket ind deri.

hvorfor det allerede er misligt at bygge noget videre paa, at »die Disposition ist durch die Essäer verletzt« (p. 308); og tilmed hviler denne Paastand for Ohles Vedkommende hovedsagelig paa en urigtig Forstaaelse af den Skildring, der Q. O. P. L. 89 ff. (M. II 459, 15 ff.) er givet af de tyranniske Herskeres Fremfærd. Han gaar nemlig ud fra, at deres Forfølgelser gjaldt Essæerne, og at disse følgelig maa være fremstillet som Eksempler paa taalmodigt lidende (p. 308 ff.); men § 89 (M. II 459, 20 f.) staar *τοὺς ὑπηκόους* ɔ: deres Undersaatter, og da § 91 (L. 33 ff.) beretter, at ingen af disse Tyranner *ἴσχυσε τὸν λεχθέντα τῶν Ἐσσαίων ἢ ὁσίων ὅμιλον αἰτιάσασθαι*, er det dog den naturligste Opfattelse, at Grusomhederne blev forøvet mod Herskernes andre Undersaatter[1]). Naar Ohle fremdeles af § 92 (M. II 459, 42 f.): *ἐπειδὴ τὰς ἐν τοῖς πλήθεσιν ἀρετὰς οὐκ οἴονταί τινες εἶναι τελείας*, som han (p. 313) oversætter: »Da manche die Vertreter einer collectiven Tugend nicht als vollkommen betrachten«, faar ud, at dette ikke kan referere sig til de lige foran nævnte Essæere — i saa Fald maatte man nemlig vente Skildringen af en enkelt Essæers Dyder; i Stedet følger Beretningen om Kalanos, der hører nøje sammen med de før Essæerne beskrevne Gymnosofister — er denne Betragtning meget kunstig; langt snarere kunde man sige, at *ἐν τοῖς πλήθεσιν* netop forudsætter, at Stykket om Essæerne gaar forud (cfr. Wendland, J. pr. Th. 1888, p. 103, og Hilgenfeld i Z. w. Th. 1888, p. 60 f.); og det er ganske uberettiget, naar Ohle (J. pr. Th. 1888, p. 319) kræver *τὰς ἐν ταῖς κοινωνίαις*[2]) eller *ἐν τοῖς θιάσοις ἀρετάς*, for at det skulde kunne være muligt at henføre Udtrykket til Essæerne; i den Grad kan man ikke foreskrive en Forfatter, tilmed en i dette Skrift temmelig ubehjælpsom Stilist, hans Udtryksmaade.

Hvad Ohle, J. pr. Th. 1887, p. 318 ff., anfører som Vidnesbyrd om, at Skildringen, baade hvad Tankegang og Ordvalg angaar, er antifilonisk, har meget ringe Beviskraft; Argumentationen hviler hyppigt paa en urigtig eller unøjagtig Forstaaelse af Tekstens

---

[1]) Wendland, J. pr. Th. 1888, p. 101 f. Ohles Modbemærkninger i J. pr. Th. 1888, p. 315, forekommer mig ikke at have afkræftet dette, saa lidt som hans Henvisning (Beiträge zur Kirchengeschichte I, p. 44) til, at Lucius, Hilgenfeld og Friedländer paa dette Punkt er hans Meningsfæller.

[2]) I J. pr. Th. 1887 havde han i øvrigt hævdet, at *κοινωνία* §§ 84 og 91 (M. II 458, 40 og 459, 40) tydede paa kristelig Oprindelse; dette er imidlertid ganske urigtigt, og Ohle anfører her selv et Eksempel, *In Flacc.* 136 (M. II 537, 12) paa Udtrykket, i filonisk Sprogbrug.

Ordlyd[1]), og selv under den Forudsætning, at Fortælleren havde spundet hele Essæerskildringen ud af sin egen Fantasi om, hvorledes en ideal Sekt burde være, vilde det her tilvejebragte Materiale ingenlunde være i Stand til at bevise Uægtheden; en Forfatter er dog ikke forpligtet til at gentage sig selv ved enhver Lejlighed. Nu er der imidlertid al Rimelighed for, at han for sin Fremstilling af Essæerne har haft et eller andet Grundlag, hvad enten dette nu har været en skriftlig Skildring af Ordenen eller blot en mundtlig Tradition derom; og i denne Omstændighed kunde selv betydeligere Forskelle end de, Ohle formaar at opvise, finde deres Forklaring. Paa den anden Side er der tillige Grund til at antage, at Filon i ret betydelig Grad har omformet og tilpasset det overleverede Stof efter sit eget Hoved, saaledes at man ogsaa her maa vente at finde Vidnesbyrd om hans Stil; af de filoniske Udtryk og Vendinger, som Krell (anf. Skr., p. 8 ff.) har eftervist i hele Q. O. P. L., findes da ogsaa følgende i Essæerberetningen: *θησαυροφυλακεῖν* 76 (M. II 457, 19), *εὐόλισθος* 78 (457, 31), *ὀλιγόδεια* 84 (458, 36), *ὁμοδίαιτος* 86 (458, 48), *κρεουργεῖν* i Betydningen nedsable 89 (459, 22), *ἄληστος* 90 (459, 32 f.); den for Filon karakteristiske Sammenstilling af Synonymer forekommer ligeledes § 77 (M. II 457, 23): *ἀχρήματοι καὶ ἀκτήμονες*; 83 (458, 28): *ὅροι καὶ κανόνες*; 84 (458, 31 f.): *συνεχὴς καὶ ἐπάλληλος*; 91 (459, 34 f.): *δολερὸς καὶ ὕπουλος*; samt endelig 92 (459, 43 f.): *συναύξησις καὶ ἐπίδοσις*.

Over for Ohle vilde det heri liggende Argument for den filoniske Affattelse ganske vist ikke have synderlig Vægt; han er selv opmærksom paa de mange Berøringspunkter med Filons Sprogbrug, men han forklarer dem ved Henvisning til bevidst Efterligning; om Afsnittet M. II 458, 22 ff. siger han saaledes (J. pr. Th. 1887, p. 334), at det er »ein wundersames Gemisch Philonischer Floskeln; geplündert wurden besonders dazu *V. Moys.* III, § 17, p. 168, *De Septenario*, § 6, p. 282«. I sit senere Arbejde, Beiträge zur Kirchengeschichte I, p. 18 ff., fører han endogsaa Beviset for, at Interpolatoren af Q. O. P. L. er den samme, som Forfatteren til Essæerskildringen i Apol. og den samme, som ogsaa har skrevet *De vita contemplativa*, saaledes at han søger at godtgøre, at »in den drei Fälschungen ist nämlich nicht bloss

---

[1]) Cfr. Hilgenfeld i Z. w. Th. 1888, p. 65—70, Plooij, anf. Skr., p. 82 ff., samt R. Treplin, St. u. Kr. 1900, p. 39—45, hvor samtlige Enkeltheder udførligt imødegaas.

die Art und Weise, wie Stellen echt Philonischer Werke benutzt werden, identisch, sondern es werden auch dieselben Werke Philos zu dem Betruge verwerthet« (p. 19); men det synes saa ganske vist noget betænkeligt, naar han (p. 22) nødes til at indrømme, at det ikke lader sig eftervise, at det er det samme filoniske Skrift, der er blevet udplyndret i de to Essæerberetninger, og at overhovedet intet af de fra Filon plyndrede Steder synes at være benyttet to Gange. Man maa derfor vistnok sige, at Ohle ved sin Undersøgelse — meget imod sin Vilje — er kommet til at gøre den Opfattelse sandsynlig, at alle de tre Skriftstykker har Filon til Forfatter. At de tre maa staa og falde sammen, han han ganske rigtigt set (p. 43), men baade her og i J. pr. Th. 1887, p. 376 ff., gaar han ud fra som givet, at *De vita contemplativa* er et kristeligt Falsum; er imidlertid — hvad vi senere vil forsøge at vise — ogsaa dette Skrift autentisk, bestyrkes jo herved Antagelsen af det filoniske Forfatterskab ogsaa til Essæerberetningerne.

Om den positive Side af Ohles Bevisførelse, de Træk, der skal røbe Fremstillingens Oprindelse fra Begyndelsen af det fjerde efterkristelige Aarhundrede, kan vi fatte os i Korthed. Tidligere er det omtalt, at de Q. O. P. L. 89 ff. (M. II 459, 15 ff.) skildrede Forfølgelser næppe er tænkt som rettede mod Essæerne; man kan altsaa ikke deraf slutte, at Forfølgerne var romerske Kejsere[1]); lige saa lidt fremgaar dette af Udtrykket *προσηνέχθησαν*, § 91 (M. II 459, 38 f.), da dette ikke kan betyde »slutte sig til« (Ohle, p. 342), men maa oversættes »forholde sig overfor, anse for« (Wendland, J. pr. Th. 1888, p. 102 f.). Fra Benævnelsen *ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία*, 75 (M. II 457, 2), vil Ohle (p. 335) hente Bevis for Affattelse paa et Tidspunkt, da Provinsen Syrien var delt, hvilket først skete under Septimius Severus (193—211); den fælles Artikel forklarer han (Beiträge zur Kirchengeschichte I, p. 48) deraf, at de to Lande, trods den administrative Adskillelse, alligevel i den almindelige Bevidsthed blev betragtet som en Enhed. Imidlertid var Palæstina og Syrien jo ogsaa under Herodes den Stores Regering (34—4 f. Kr.) adskilte, saa man

[1]) Mod Ohle, J. pr. Th. 1887, p. 339 ff. De Forskere, der lader Essæerne være Genstand for Herskernes Forfølgelser, forstaar i Reglen disse om de syriske Landsherrer fra Antiochos Epifanes til Herodes den Store (saaledes Hilgenfeld, Z. w. Th. 1888, p. 70 f., cfr. Lucius, Der Essenismus, p. 37 ff.)

künde med lige saa fuld Ret i dette Udtryk finde et Vidnesbyrd om Affattelse før dennes Død eller i hvert Fald før Archelaos' Afsættelse Aar 6 e. Kr.; man havde da ogsaa en Forklaring paa, at denne Forbindelse ellers ikke forekommer i Filons (senere) Skrifter. Men i øvrigt er Læsemaaden ikke helt sikker; derom nærmere i anden Sammenhæng.

Der er derfor ingen Grund til at beskæftige sig videre med Afhandlingens sidste Afsnit, J. pr. Th. 1887, p. 384 ff., hvor Affattelsen mellem 312 og 324 og Eusebios' Medvirkning ved Falskneriet nærmere udføres og begrundes; i Beiträge zur Kirchengeschichte I, p. 47 f., synes Forfatteren selv at være blevet noget betænkelig ved Hypotesen; thi »nach reiflicher Überlegung« finder han det ikke nødvendigt at gaa ned i fjerde Aarhundrede; nu »lässt sich die Abfassung unserer Fälschungen auch schon am Ausgang des III Jahrhunderts begreifen«. Ogsaa om Eusebios' Delagtighed deri udtaler han sig (p. 51) adskilligt mere reserveret. Man kan vist roligt sige, at hele Teorien savner ethvert objektivt Grundlag.

Den anden Skildring, som Filon giver i det hos Eusebios (Præp. evang. VIII 11) overleverede Brudstykke af Apologien for Jødefolket, er ogsaa blevet gjort til Genstand for Kritik. Dels af Grätz i hans Geschichte der Juden III (4' Aufl., p. 799 f., men i øvrigt allerede i de tidligere Udgaver) og dels navnlig af Hilgenfeld, der (i Z. w. Th. 1882, p. 275 ff., og Ketzergeschichte, p. 113 ff.) har søgt nærmere at begrunde sin Tvivl om Stykkets filoniske Autenti. Han støtter den hovedsagelig paa et Par mindre Uoverensstemmelser med Q. O. P. L., som han anser for ægte. Der er i Apol. § 1 (Heinichen I, p. 396) Tale om *μυρίους*, medens Q. O. P. L. kun anslaar Essæernes Antal til *ὑπερτετρακισχίλιοι*, § 75 (M. II 457, 6). Men Ordet *μυρίους* betyder jo ikke alene Myriade; det kan meget vel staa for et stort, ikke nærmere bestemt Tal[1]). Naar det lidt senere i Apol. hedder, at Essæerne ogsaa bor i mange af Judæas Byer, medens de if. Q. O. P. L. 76 (M. II 457, 11 ff.) skyer de store Stæder og opholder sig paa Landet alene, er dette i Betragtning af Filons Ringeagt for historisk Nøjagtighed ligeledes kun en mindre væsentlig Uoverensstemmelse. Dertil kommer, at Apol. rimeligvis er forfattet en lang Aarrække efter Q. O. P. L., og Filon har da næppe taget sit tidligere Arbejde frem ved den Lejlighed. Langt snarere

---

[1]) Saaledes allerede Clemens i Z. w. Th. 1869, p. 344, i Tilslutning til Mangeys Oversættelse: maximan multitudinem.

kan han i Mellemtiden have været i Palæstina og ved Selvsyn have overbevist sig om, at en Del af Essæerne boede i Byerne, og at de var flere, end han fra først af havde antaget; eller det var jo muligt, at han ad anden Vej kan have faaet saadanne Oplysninger[1]). Hilgenfelds Hovedargument er da ogsaa, at Apol. fremstiller Essæerne som θίασοι, ikke som en Stamme, hvad de efter hans Opfattelse har været. Men Q. O. P. L. giver det samme Billede (cfr. ovenfor p. 6), og Fremstillingen dér kan kun paa en meget kunstig Maade bringes til at stemme med Stammehypotesen, der i sig selv er saa usandsynlig som vel muligt[2]). — I Beiträge zur Kirchengeschichte I 1888, p. 1—18, har Ohle forsøgt at tilvejebringe yderligere Bevismateriale imod Autentien, men hans Argumenter beror alle enten paa ganske urigtige Forudsætninger eller paa rene Smagsdomme. Han finder det saaledes usandsynligt, at Filon med Sympati skulde kunne fremstille en separatistisk Sekt, et thiasistisk Samfund, hvis Liv var viet til »durch und durch practischen, ja banausischen Beschäftigungen« (p. 5); og skønt Moses er betegnet som Sektens Stifter, skal det efter Skildringen dog være tvivlsomt, hvorvidt dens Medlemmer overhovedet er betragtede som Jøder. Endvidere er ἀποδοχή og σεμνοποιεῖν brugt i en Betydning, som ellers ikke forekommer hos Filon, og ufilonisk er ogsaa Vurderingen af Ejendomsfællesskabet, Ægteskabet og i det hele Synet paa Kvinden. Dette sidste Punkt synes at være Hovedsagen, og Plooij tillægger det saa megen Vægt, at han (anf. Skr., p. 97 ff.) anser Perikopen om Kvinden for et senere Indskud i den i øvrigt filoniske Tekst. Men her, som paa de andre Punkter, er de Forskelle, der lader sig paavise, ganske ubetydelige[3]), og Ohle gendriver egentlig sig selv, idet han hævder, at en Falsator

---

[1]) Lucius, Der Essenismus, p. 21 f.; Clemens, Z. w. Th. 1869, p. 344. En noget anden Forklaring giver Plooij, anf. Skr., p. 94: i Q. O. P. L. fremstiller Filon Essæerne som Anbefaling for det fra Verden bortvendte Liv; da tager han intet Hensyn til de i Byerne boende; i Apol. er hans Interesse apologetisk: at gøre Sekten saa stor og saa udbredt som muligt for at vække Beundring for det Folk, der i sin Midte talte saadanne Filosoffer.

[2]) Ud fra en noget anden Begrundelse afviser ogsaa Wendland i Jahrb. f. class. Phil., XXII Supp. Bd. 1896, p. 702, Hilgenfelds Opfattelse.

[3]) I de utvivlsomt ægte Skrifter af Filon findes ogsaa meget nedsættende Ytringer om Kvinden, cfr. Siegfried, Philo, p. 190. Lucius, Die Therapeuten, p. 105, finder derfor med Rette, at Skildringen af Kvindens Væsen i Apol. § 8 f. (Heinichen I, p. 397 f.) staar ganske i Samklang med Filons hele Betragtning. — Ohles Angreb synes egentlig ogsaa mere rettet mod Munkevæsenet og den katolske Kirkes Stilling til Cølibatet end mod Essæerskildringen.

har bestræbt sig for bestandig at gengive sine Ideer med filoniske Udtryk, og dette er lykkedes ham saa godt, at »er eine Mosaikarbeit geliefert hat, die eine täuschende Aehnlichkeit mit der Prosa des alexandrinischen Juden aufweist« (p. 17). Thi naar de saglige Differenser kun er smaa eller maaske helt mangler, bliver Ligheden med Filons Sprog og Stil et betydningsfuldt Kriterium for Autentien.

Vi tør da anse begge Essæerskildringer for at stamme fra Filons Pen. Hvad først Q. O. P. L. angaar, er det allerede omtalt, at dette rimeligvis er et af hans allerførste Skrifter; efter al Sandsynlighed er det at betragte som et Stilarbejde fra den Tid, da Filon var Discipel i Retorskolen i Aleksandria (cfr. Plooij, anf. Skr., p. 58 og 74 f.). Hvis man regner, at han er født omkring 20 f. Kr.[1]), føres vi altsaa med dette Skrift ned til Aarene omkring vor Tidsregnings Begyndelse; maaske skal dog hans Fødsel ansættes noget senere; men med Conybeare kan man sikkert trygt paastaa, at Q. O. P. L. er »written probably before A. D. 20«. (D. o. B. I, p. 767 f.). Af stor Betydning vilde det være at vide nærmere Besked om, hvilke Kilder Filon har benyttet; af disse er han jo aabenbart meget afhængig, og Paalideligheden af hans Meddelelser beror følgelig saa godt som udelukkende paa Værdien af hans Kildemateriale. Dette har vel nu været baade skriftligt og mundtligt. Til den første Kategori hører det stoiske Skrift, som den unge Discipel i Retorskolen rimeligvis har taget til Mønster og bearbejdet; en Del af sine Eksempler kan han derimod have fra mundtlig Overlevering; Q. O. P. L. 118 (M. II 464, 4 ff.) hedder det saaledes: *ἀλλὰ γὰρ καὶ δήμους ὅλους ἀκούομεν ὑπὲρ ἐλευθερίας κ.τ.λ.* og lidt senere: *ὥσπερ φασὶν οὐ πρὸ πολλοῦ Ξανθίους*, og det ligger dog nærmest at forstaa dette saaledes, at det er Filon og hans Samtid, der har hørt derom — ikke derimod at betragte det som et Udsagn, der slavisk er overtaget fra en anden Fremstilling. Essæerskildringen er nu et af disse Eksempler, som han ikke har forefundet i sit stoiske Forbillede; om han da har den fra mundtlig eller skriftlig Kilde, lader sig vel derfor ikke bestemme med Sikkerhed; men man kan dog altid gøre gældende, at har Filon i dette sit Skolearbejde overhovedet ind-

---

[1]) Zeller III 2., p. 385, ansætter hans Fødselsaar mellem 30 og 20 f. Kr., fordi han *Leg. ad Caj.* 1 (M. II 545, 1) kalder sig *γέρων* Aar 39 eller 40 e. Kr.; Schürer III, p. 636, gaar kun tilbage til 20—10 f. Kr.

ladt sig paa at benytte Viden, som han kun havde ad mundtlig Vej, er der en vis Sandsynlighed for, at netop Essæerberetningen kunde stamme fra en saadan; og i saa Fald maa man jo i højere Grad regne med, at den kan være blevet omformet efter det Formaal, hvortil Filon anvender den, end Tilfældet vilde have været ved Overtagelse af en skriftlig Fremstilling. Af *De providentia* (Præp. evang. VIII 14, 50 Heinichen I, p. 416) ved vi, at Filon en Gang har været i Palæstina, og han kan jo saa der have haft Lejlighed til personligt at stifte Bekendtskab med Essæersekten. Palæstinabesøget daterer Conybeare (D. o. B. I, p. 767) meget tidligt, muligvis endog forud for Affattelsen af Q. O. P. L. Men dette er næppe rimeligt, da Filon dog sikkert, ligesom de fleste andre i Datiden, har besøgt Retorskolen i en temmelig ung Alder. Derimod er der en ikke ringe Sandsynlighed for, at Palæstinarejsen ligger forud for Apologiens Tilblivelse. For en nærmere Datering af dette Skrift mangler ganske vist egentlige Holdepunkter, da vi deraf kun kender det hos Eusebios meddelte Brudstykke; men i Reglen ansætter man det til Filons senere Aar, og da han rimeligvis er død under Klaudius' Regering (Zeller III 2, p. 386) ɔ: 41—54 e. Kr., vil vel ± 40 blive det sandsynligste Tidspunkt for Affattelsen. I saa Fald maa Rejsen ligge tidligere, og vi vilde da i Apologien have det Indtryk af Essæersekten, som Filon ved Selvsyn havde erhvervet sig; Uoverensstemmelser mellem de to Essæerberetninger maatte da altid afgøres til Fordel for Apologiens. Og til dette samme Resultat kommer man ogsaa, uanset hvorledes det forholder sig med Palæstinarejsen; thi hvis Apologien er senere og betydeligt senere end Q. O. P. L., er det paa Forhaand sandsynligt, at en Mand, der som Filon interesserede sig stærkt for alle jødiske Forhold, i Særdeleshed for den jødiske Filosofi, i Tidens Løb maa have samlet sig flere Oplysninger om denne formentlig filosofiske Sekt i Palæstina.

Ved Vurderingen af de to Beretningers Værdi i historisk Henseende er der endelig endnu et Moment at tage i Betragtning, det nemlig, at Filon ikke er egentlig Historiker men Filosof; naar han beretter om historiske Forhold, er det kun for at faa Eksempler, der kan illustrere moralske eller religiøse Sandheder; og det er klart, at under saadanne Omstændigheder ligger Fristelsen nær til at lade Dogmet skabe eller omskabe Historien. I Q. O. P. L. skal Essæerne tjene som Eksempel paa, at den vise tillige er fri; vi

maa da regne med den Mulighed, at dette kan have haft Indflydelse paa Skildringen, saaledes at de er blevet tegnet mere efter Filons Ideal af den vise og den fra Hensyn til Verdenslivet frie, end efter Sektens faktiske Fremtræden. I Apologien vil han naturligvis fremstille det jødiske Folk i et saa tiltalende Lys som muligt; derfor skildrer han Essæerne, saaledes som han maatte formode det vilde vække Beundring blandt dannede Grækere og Romere; i hvert Fald har dette Hensyn medført, at saadanne Egenskaber ved Sekten blev stærkt fremhævet, medens andre, der for Samfundet var lige saa væsentlige, maaske endnu mere betydningsfulde, men som maatte virke frastødende i den græsk-romerske Verden, traadte tilbage. Nøjagtigt at bestemme, i hvilken Grad det virkelige Billede er fortegnet ved disse Tendenser, er ugørligt; det beror jo i de enkelte Tilfælde ofte paa et Skøn; men ved Benyttelsen af Filons Meddelelser som Kildemateriale er det af stor Betydning at være opmærksom paa denne Mulighed; og hvis Filons Vidnesbyrd staar ene, og det netop falder sammen med, hvad han ud fra sine Forudsætninger just maatte anse for ønskeligt, vil en gennemført Skepsis over for en saadan Meddelelse være paa sin Plads.[1])

De filoniske Essæerberetninger har ikke noget helt ringe Omfang, men alligevel er det forholdsvis faa positive Oplysninger, vi derigennem faar. Det hænger sammen med Filons retoriske Stil, der mere tager Hensyn til Form end til Indhold og Mening. Navnlig i Q. O. P. L. er det slemt. »Het is een schermen en schetteren met woorden, waarbij de armoede aan eigen gedachten maar al te schril afsteekt«, bemærker Plooij i sin Karakteristik af Stilen i dette Skrift (p. 60 f.). Noget bedre er Forholdet i Apologien; med Rette siger Lucius derom, at den er »viel massvoller und objectiver gehalten« end Q. O. P. L. (Die Therapeuten, p. 34), men alt for megen Ros giver han den andetsteds, hvor han mener, at man forgæves vil søge efter retoriske og filosofiske Sætninger som dem, hvormed Q. O. P. L. er overfyldt: »Der Verfasser tritt im Fragment der Apologie ganz zurück. Er lässt die Sache für sich sprechen, ist einfacher Berichterstatter« (Der Essenismus, p. 20). Heller ikke her faar vi nemlig synderlig mange positive Oplysninger, og vore Fore-

---

[1]) Dette Synspunkt er stærkt fremhævet af Strathmann, Geschichte der frühchristlichen Askese I, p. 84 ff.: »Philo zeichnet sein Ideal, aber nicht ein Bild der Essener« (p. 86).

stillinger om Essæersekten vilde have været meget uklare, hvis vi kun havde haft Filons Meddelelser derom. Men heldigvis har Sekten ogsaa tiltrukket sig Opmærksomheden hos en af hans Landsmænd og yngre samtidige, som i sin Forfattervirksomhed i ganske anderledes Grad røber Sans for historiske Realiteter. Denne Mand er Flavios Josefos, Hovedkilden til vor Viden om det jødiske Samfund i det sidste Aarhundrede af dets Bestaaen.

§ 2. JOSEFOS.

Medens vi om Filons ydre Livsforhold kun ved meget lidt, er vi derimod forholdsvis godt orienterede om Josefos', idet der derom foruden Antydninger rundt om i hans Værker ogsaa foreligger en Selvbiografi fra hans egen Haand. Det fremgaar da deraf[1]), at han er født Aar 37/38 i Jerusalem, af præstelig Slægt, og at han 19 Aar gammel sluttede sig til Farisæernes Parti. Fem Aar senere var han i Rom for at udvirke Frigivelse for nogle ham nærstaaende jødiske Præster, hvilket lykkedes for ham. Under den jødiske Opstand deltog han som Befalingsmand i Galilæa, og kom Aar 67 i romersk Fangenskab; her forudsagde han imidlertid, at Vespasian vilde blive Kejser, og da dette Aar 69 indtraadte, blev han frigivet. I Titus' Følge oplevede han Jerusalems Indtagelse, drog derefter med til Rom, hvor han af Vespasian forlenedes med gode Indtægter og romersk Borgerret, og tilbragte Resten af sit Liv med literær Virksomhed. Hans Dødsaar er ubekendt, men det maa rimeligvis falde inden for det første Decennium af andet Aarhundrede. Af hans Skrifter interesserer os navnlig *Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου, Bellum Judaicum,* der i det følgende citeres som »Bell.«, og *Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία, Antiqvitates Judaicae,* der betegnes med »Ant.«. Citeringen foregaar yderligere efter Nieses Paragrafinddeling, dog saaledes, at den ældre Stedsbestemmelse tilføjes i Parentes. Hvor intet andet er bemærket, benyttes den Tekst, som foreligger i: *Flavii Josephi Opera edidit Benedictus Niese,* Vol. I—VI, Berlin 1887 ff.

I begge de to nævnte Værker kommer Josefos gentagne Gange ind paa en mere eller mindre udførlig Omtale af Essæersekten. Hovedstederne er Bell. II 119—61 (8, 2—13) og Ant. XVIII 18—22

[1]) Den nærmere Hjemmel for Enkelthederne findes hos Schürer I, p. 74 ff.

(1, 5), hvor der gives en Beskrivelse af Jødernes »tre filosofiske Skoler«. Ved Siden af disse Skildringer nævnes undertiden Essæere som Drømmetydere og som Mennesker, der var i Stand til at forudsige Fremtiden, nemlig Bell. I 78—80 (3, 5) ⟛ Ant. XIII 311—13 (11, 2) en vis Judas paa Aristobulos I's Tid; Ant. XV 370—79 (10, 4 f.) Menahem, en samtidig af Herodes den Store; og Bell. II 112—13 (7, 3) ⟛ Ant. XVII 345—48 (13, 3) Simon under Archelaos' Regering. — En Essæer (Ἰωάννης ὁ Ἐσσαῖος) som Befalingsmand under det jødiske Oprør er omtalt Bell. II 567 (20, 4), og III 9—21 (2, 1 f.) er fortalt om hans Virksomhed i Krigen og hans Død. — Bell. V 145 (4, 2) forekommer Benævnelsen »Essæerporten« (ἡ Ἐσσηνῶν πύλη), Ant. XIII 171 f. (5, 9) berøres Essæernes Forhold til Skæbnetroen, og endelig Ant. XIII 298 (10, 6) findes en Henvisning til en anden, mere udførlig Beskrivelse af Sekten.

Ligesom med de filoniske Essæerberetninger har man ogsaa i nyere Tid villet drage Autentien af Josefos' Skildringer i Tvivl, idet man har fremsat den Hypotese, at begge de to udførlige Beretninger ikke skulde stamme fra den jødiske Historieskrivers Haand, men først ved en senere Interpolation være kommet ind i hans Skrifter. Hypotesens Ophavsmand er den samme, som rettede de stærkeste Angreb paa Filons Essæerskildringer, nemlig R. Ohle, og den er fremsat i en Afhandling: »Die Essener, eine kritische Untersuchung der Angaben des Josephus« i J. pr. Th. 1888, p. 221—74 og 366—87; (en lovet Slutning synes ikke at være kommet). Ohle forsøger her at gøre gældende, at vi i Bell. II og Ant. XVIII møder et helt andet Billede af Essæerne end det, som kan vindes af de ovenfor opregnede, kortere og mere tilfældige Bemærkninger om Sekten; i de første Fremstillinger forekommer »die sogenannten neupythagoreischen Einflüsse«, de sidste Steder derimod viser Essæismen sig i en langt mere enkel Skikkelse (p. 225); og da der ikke godt kan være Tale om forskellige Udviklingsstadier, følger deraf, at et af de to Billeder maa bero paa et Falsum; man kan nemlig heller ikke antage, at Josefos i den Grad skulde have modsagt sig selv. For nu at afgøre, hvilken Fremstilling der er den sekundære, tager Ohle sit Udgangspunkt i en allerede af Lucius (Der Essenismus, p. 26) fremsat Opfattelse, at Josefos med sine Essæerskildringer har villet vise, hvorledes en jødisk αἵρεσις var; forholder det sig nemlig saaledes, at et af Billederne er tegnet paa en saadan Maade, at Sekten derefter ikke længere staar inden for Mosaismen,

men uden for og i Modsætning til denne, er dermed givet, at dette ikke kan stamme fra Josefos (p. 229 f.); og Ohle mener at kunne eftervise, at de to Hovedberetninger netop giver et saadant Billede.

Modsætningen til Jødedommen faar han imidlertid kun frem ved i de to Fremstillinger at presse Tekstens Ordlyd i en ganske utilbørlig Grad; saaledes sluttes f. Eks. af Udtrykket *ἀσυνήθων* Bell. II 152 (8, 10), at Essæerne ikke respekterede de jødiske Spiseforbud; i saa Fald maatte man nemlig — efter Ohle — have ventet Betegnelsen »forbudte Spiser«, ikke »uvante« (p. 235); og da der i Bell. II 145 (8, 9) kun er Tale om »*τοῦ νομοθέτου*«, ikke »Moses« eller »*vor* Lovgiver«, uddrages deraf den paafaldende Konklusion, at dermed kan Moses ikke være ment (p. 238); og selvfølgelig er da ogsaa de essæiske Lovbestemmelser ganske andre end de jødiske. Endvidere skal Stilen i de to Essæerskildringer være saa tydeligt forskellig fra Josefos' Sprog og saa slet, at man »wirklich erleichtert aufathmet«, naar man under Læsningen passerer Bell. II 162 (8, 14) og Ant. XVIII 23 (1, 6) (p. 248). Foruden en Liste paa 14 Udtryk og Vendinger, som skal være upassende hos Josefos — og denne Samling kunde forøges meget betydeligt, thi næsten ved ethvert Udtryk i disse to Afsnit lader der sig af forskellige Grunde indvende et »aber Josephus« (p. 255) — anfører Ohle ogsaa en Række tekniske Betegnelser som *τέμενος, αἱρετισταί, ἀκίνητος, ἀνάθημα*, sandsynligvis ogsaa *ἀποδέκτης, ἄρχειν* i Betydningen føre Præsidiet, *δοκιμάζειν*, prøve til Optagelse, *ἐκβάλλειν*, udstøde af en Forening, *ἐπιμελητής*, Embedsmand i en Forening, *ἐπίτροπος, θόρυβος*, Strid i Forsamlingen, *τὸ κοινωνικόν, τὰ κοινά*, Fælleskassen, *προστάτης, ταμίας, ταμιεύω* o. fl., der alle er hentede fra den Sprogbrug, som forekommer inden for de ringeagtede Mysteriesamfund, *θίασοι* (p. 259 f.). Da nu Josefos havde til Hensigt at fremstille de jødiske Partier som aristokratiske Filosofskoler, kan han umuligt have benyttet saa simple Udtryk om dem (p. 261 f.). Ligeledes er det utænkeligt, at den jødiske Historiker kan have haft Sympati for en Sekt, der — som det fremstilles Ant. XVIII 19 (1, 5) — ikke mere havde Forbindelse med Templet (p. 265) og drev *στιχιομαντεία* med de bibelske Skrifter — saaledes forstaar nemlig Ohle (p. 268 f.) Bell. II 159 (8, 12), skønt den mest nærliggende Opfattelse dog sikkert er, at der med *βίβλοις ἱεραῖς* sigtes til Orakelbøger. Endelig, naar det Bell. II 152 (8, 10) berettes, at Romerne forsøgte at tvinge Essæerne til at spise af *τῶν ἀσυνήθων*,

skal der her foreligge Afhængighed af 2 Mkb.[1]); og da Josefos ikke kan have kendt dette Værk, faar vi derigennem en yderligere Bekræftelse af, at denne Fremstilling maa bero paa en senere Interpolation.

Imidlertid turde det ikke være vanskeligt at paavise, at den Argumentation, som her er refereret i Hovedtræk, ingenlunde holder Stik. De to Former for Essæisme hviler saaledes allerede paa et meget svagt Grundlag; thi hvorledes er det overhovedet muligt at danne sig noget virkeligt Billede af Sekten ud fra de korte Antydninger, der findes ved Siden af de to Hovedfremstillinger? At en Essæer kan tyde Drømme, forudsige Fremtiden og lejlighedsvis ogsaa optræde som Anfører i en Kamp; at Sekten af Herodes bliver fritaget for at aflægge Troskabsed; at den antager, at alt staar under *εἱμαρμένη*'s Herredømme; samt endelig, at der i Jerusalem fandtes en Essæerport — disse Oplysninger lader sig dog ikke sammenstille saaledes, at der kommer et blot nogenlunde forstaaeligt Hele ud deraf. Og naar det Ant. XV 371 (10, 4) hedder, at Essæerne dannede en lignende Klasse Mennesker som Pythagoræerne hos Grækerne, tør man næppe slaa synderlig Mønt ud af denne løst henkastede Sammenligning; Josefos henviser jo ogsaa selv umiddelbart derefter til en mere udførlig Skildring, som han andetsteds vil give. Ohle lægger da heller ikke nogen videre Vægt herpaa; men det Resultat, han (p. 373 ff.) vinder ud af disse Smaabemærkninger, er mere øst ud af den ubeviste Forudsætning, at Essæismen viser os den ældste Form for Farisæisme, en Form, der bestandig var forblevet rent religiøs og havde forstaaet at holde sig fri for enhver Indblanding i politiske Forhold (p. 375). Han finder, at Josefos' Smaatræk passer fortrinligt paa et saadant Parti (p. 379 ff.); det lader sig ikke nægte[2]), men de er saa lidet betydningsfulde og faatallige, saa de omtrent vil kunne passe lige godt til en hvilken som helst jødisk Sekt.

---

[1]) 2 Mkb. 6, 18 er der Tale om, at Eleazar skulde tvinges til *φαγεῖν ὕειον κρέας*, og 7, 1 hedder det: *ἀπὸ τῶν ἀθεμίτων ὑείων κρεῶν ἐφάπτεσθαι*, cfr. *ἀθεμίτοις ἐπεπλήρωτο* 6, 5. Men efter Ohles Opfattelse er jo *ἀσυνήθων* netop Bevis for, at Essæerne *ikke* overholdt de jødiske Spiselove; Ordet kan derfor ikke være synonymt med *ἀθέμιτος*, men han nødes (p. 273) til at antage, at *ἀθέμιτος* i Essæerberetningen forsætligt er blevet ændret til *ἀσύνηθος*. — Et Par andre sproglige Berøringspunkter, som Ohle formaar at opvise med 2 Mkb., er ligesaa betydningsløse.

[2]) Dog deltager den Bell. II 567 (20, 4) nævnte Johannes i den jødiske Opstand og bliver for saa vidt indblandet i politiske Forhold.

At Modsætningen til Mosaismen af Ohle kunstigt er lagt ind i de længere Beretninger, er allerede omtalt; og om den sproglige Argumentation dømmer Paul Wendland, Archiv für Geschichte der Philosophie 1892, p. 232, at hvad Ohle »gegen die Sprache dieser Berichte einwendet, ruht zum grossen Teil auf schwachen Füssen.« En Gennemgang af de enkelte Argumenter har allerede Richard Treplin (anf. Skr., p. 58 ff.) foretaget og eftervist deres Uholdbarhed. Det vil derfor ikke være nødvendigt at opregne dem alle her; kun et enkelt Punkt skal fremhæves. Ohle mener (p. 232), at de Bell. II 128 (8, 5) omtalte Bønner til Solen forudsætter et afgørende Brud med den jødiske Monoteisme; Treplin (p. 59) bestrider dette og lægger, ligesom adskillige andre Forskere, Vægt paa *ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι*; hvorvidt dette nu er berettiget, kan maaske være tvivlsomt; men den, som skrev disse Linjer, kan i hvert Fald næppe deri have set Soltilbedelse; han har kun i denne Skik set et Udtryk for Fromhed i al Almindelighed — ellers havde han sikkert udtalt sig udførligere derom. Og den egentlige Vanskelighed forlægger Ohles Hypotese kun fra Josefos over paa Interpolator; hvis nemlig denne ikke var Soltilbeder eller i hvert Fald Polyteist — efter Ohles Opfattelse har det formodentlig været en kristen — kan Soltilbedelse for ham jo lige saa daarligt som for Josefos forenes med den Beundring for Sekten, som hele den øvrige Skildring vidner om.

At der i Beskrivelsen forekommer Udtryk, der er laant fra Sprogbrugen i de religiøse Mysteriesamfund, kan heller ikke forundre; hvis Essæerne selv benyttede saadanne Betegnelser, kunde det være vanskeligt at finde andre Udtryk, der dækkede de Begreber, der skulde betegnes dermed. Dertil kommer saa, at ogsaa Filosofskolerne var organiserede som religiøse Foreninger (Wendland, anf. Skr., p. 232); og dermed er jo givet, at disses Sprogbrug ingenlunde behøvede at have en foragtelig Karakter.

Ohles Paastand, at Josefos ikke skulde kunne nære Sympati for en Sekt som den i Bell. II og Ant. XVIII skildrede, forudsætter, at Essæerne deri er fremstillet som Ikke-Jøder; men dette er det ikke lykkedes ham at bevise (cfr. Plooij, anf. Skr., p. 25); tværtimod tyder de Bidrag til Templet, som Essæerne udredede[1]),

---

[1]) Ant. XVIII 19 (1, 5). *ἀναθήματα* betegner ifølge Ohle (p. 250 f.) kun Tempelgaver fra Hedninger; Jøderne derimod betaler *τὰ ἱερὰ χρήματα*. Men muligvis gengiver Josefos kun det Udtryk, som de lovstrænge i Jerusalem maatte anvende om Gaverne, og deraf tør man ingenlunde slutte, at ogsaa han selv har betragtet Giverne som Hedninger (cfr. Treplin, p. 63 f.)

og deres Overholdelse af Sabbaten (Bell. II 147 [8, 9]) stærkt i modsat Retning; Bell. II 119 (8, 2) hedder det ligefrem *Ἰουδαῖοι μὲν γένος ὄντες*. Og desuden maa man betænke, at vel var Josefos Farisæer, men hele hans Livsførelse og Forfattervirksomhed viser, at han besad en for en saadan ganske overraskende Akkommodationsevne, og at han ikke tog det saa særlig nøje med den strænge Jødedoms Krav. Det kan derfor næppe volde nogen Vanskelighed at antage, at han med Begærlighed har benyttet Lejligheden til at forherlige sit Folk ved dertil at regne en Sekt, hvis Livsførelse kunde forventes at ville vække den græsk-romerske Verdens Beundring, selv om ogsaa dens Lærdomme paa adskillige Punkter afveg fra de gængs jødiske.

Hertil kommer nu, at Interpolationshypotesen medfører en Række Vanskeligheder. Ant. XIII 173 (5, 9) og 298 (10, 6) henvises udtrykkeligt til en udførligere Beretning om de tre jødiske Sekter i anden Bog af Værket om den jødiske Krig — Ohle betvivler ikke Integriteten af disse Sætninger — og Ant. XV 371 (10, 4) siger Forfatteren om Essæerne: *ἐν ἄλλοις σαφέστερον διέξειμι* ɔ: *vil* jeg udbrede mig nærmere i anden Sammenhæng, hvad der da sker i Ant. XVIII. Hvorledes disse Udtalelser skal kunne mistænkeliggøre de to udførlige Beretninger, er vanskeligt at forstaa[1]); tværtimod, hvis man antager Henvisningerne for ægte — og der foreligger ingen som helst Grund til at udsondre dem — da maa Josefos nødvendigvis paa to Steder have givet *udførlige* Essæerskildringer; og at disse da skulde være forsvundet og have givet Plads for to andre, interpolerede (Ohle, p. 386), er en meget prekær Antagelse; den vilde i hvert Fald kræve anderledes tydelige Bevisgrunde end dem, man hidtil har formaaet at fremføre. Ohle er

[1]) Ohle slutter (p. 385 f.) af den ovennævnte Henvisning Ant. XV, at Josefos, da han skrev dette, ikke tidligere kan have givet nogen *udførligere* Skildring (i Bell. II), og Treplin synes (p. 58) at godkende denne Betragtning, idet han antager, at Fremstillingen i Bell. II har Josefos selv indføjet senere. Dette forekommer mig imidlertid at være en ganske overflødig Antagelse; en Forfatter kan dog godt henvise til en Fremstilling, han først senere agter at bringe, selv om han i et tidligere Værk allerede har givet en saadan; *σαφέστερον* betyder selvfølgelig »udførligere end her«. Hvorledes man af Ant. XIII 173 (5, 9), 298 (10, 6) og XVIII 11 (1, 2) kan slutte, at Josefos i Bell. »über alle drei Sekten das Nötigste *gleichmässig* mitgeteilt hatte, ohne *Eine* besonders hervorzuheben«, er heller ikke let at indse; Henvisningerne indeholder jo kun dette, at man dér kan finde »nærmere Oplysning«, intet som helst om dennes Form eller Omfang. At Essæersekten har faaet Løvens Part af Skildringen af de tre Sekter, staar sikkert i Forbindelse med, at Josefos med en Beskrivelse af denne snarest kunde vente i den græsk-romerske Verden at fremkalde et gunstigt Indtryk af sine Landsmænd (cfr. Lucius, Der Essenismus, p. 25 f.).

ogsaa blevet Svar skyldig paa det Spørgsmaal, hvem der da skal tænkes at have besørget Interpolationen[1]). Efter al Rimelighed har nemlig Hippolyt (Phil. IX 18 ff.) kendt og benyttet Josefos' Essæerskildring i den samme Skikkelse, som vi har den; Interpolationen maatte følgelig være foretaget i Løbet af andet Aarhundrede. Da Ohles hele Argumentation hviler paa, at Skildringen er antijødisk, kan Gerningsmanden ikke godt være nogen af Josefos' Landsmænd; en Kristen er heller ikke sandsynlig, fordi de tidligste Spor af det kristne Munkevæsen, som i saa Fald maatte ligge til Grund for Fremstillingen, først kendes i tredie Aarhundrede (cfr. Plooij, anf. Skr., p. 27), og den Tanke, at en Hedning i andet Aarhundrede skulde tage sig for at interpolere den jødiske Forfatter Josefos, er jo ganske absurd. Man kan derfor vistnok roligt betragte Ohles Bevisførelse som i enhver Henseende mislykket og hævde, at det overhovedet er et udsigtsløst Foretagende at forsøge at bestride Autentien af nogle af de i Josefos' Arbejder forekommende Essæerberetninger.

Staar det nu fast, at Josefos er Forfatteren, bliver det næste Spørgsmaal, hvilken historisk Værdi man tør tillægge hans Meddelelser. Affattelsestiden for hans Skrifter kan vi temmelig nøje bestemme. Ifølge hans eget Udsagn i C. Ap. I 50 f. (9) er »Jødekrigen« forfattet og fuldendt under Vespasians Regering (69—79) og rimeligvis hen imod Slutningen af denne, idet der allerede forelaa andre Fremstillinger af Opstandens Forløb, som Josefos kunde benytte (Bell. Præf. 1 ff.). Sammesteds oplyser Forfatteren ogsaa, at han oprindelig havde skrevet sit Værk paa Aramaisk og først senere ved nogle Medarbejderes Hjælp (χρησάμενός τισι .... συνεργοῖς) oversat det til Græsk. Arkæologien fuldendte han (ifølge Ant. XX 267 [12, 1]) Aar 93/94, altsaa en Snes Aar senere. Hvad angaar det indbyrdes Forhold, er det almindelig anerkendt (cfr. Schürer I, p. 93 f.), at det sidste Arbejde er udført med langt mindre Omhu og Nøjagtighed end det tidligere. I Arkæologien har Josefos i stort Omfang benyttet skriftlige Kilder, og hvor vi kan kontrollere det, viser det sig, at han har behandlet disse med stor Frihed og Vilkaarlighed; hvad han beretter i »Jødekrigen« derimod, kender han for største Delen fra sine egne Oplevelser; de lader sig i Reglen ikke kontrollere, men Skildringen her er rig paa detaillerede Enkeltheder,

[1]) Maaske har han haft til Hensigt at udtale sig derom i Afhandlingens Slutningsafsnit, som af en eller anden Grund ikke er kommet.

og disse gør gennemgaaende et tilforladeligt Indtryk — Talbestemmelser og andre lignende for alle Oldtidens Historieskrivere fælles Svagheder naturligvis undtaget. At Josefos ogsaa i sin Essæerberetning Bell. II meddeler, hvad han kender af Selvsyn, er højst sandsynligt; efter Vita 10 f. (2) har han i sin Ungdom tilbragt en Tid hos dette Samfund, og selv om hans Fremstilling muligvis her er lidt skematiseret, for at han kunde fremstille sig selv som et jødisk Sidestykke til de græsk-romerske Ynglinge, der søgte deres Uddannelse ved at drage fra den ene Filosof- og Retorskole til den anden, er der næppe Grund til at tvivle om, at han virkelig har været i mere eller mindre nær Berøring med alle de tre jødiske Partier, som han omtaler. Essæerne kendte han jo ogsaa fra Ἰωάννης ὁ Ἐσσαῖος (Bell. II 567 [20, 4]), der som Guvernør i Thamna var hans Kollega under Jødekrigen. Nu synes Josefos som sagt ellers ikke i Bell. at have anvendt skriftlige Kilder i synderlig stort Omfang, og det ligger da ogsaa af den Grund nær at antage, at han heller ikke har benyttet saadanne til sin Essæerskildring. Derimod er der forskellige Omstændigheder, som tyder paa, at han har kendt skriftlige Fremstillinger, da han skrev Ant. XVIII. Skønt Skildringen her er langt kortere end den tilsvarende i Bell. II, forekommer der dog en Del nye Oplysninger. Ohle anførte disse smaa Divergenser som Bevismateriale imod begge Stykkernes Autenti; men dette er ganske forfejlet; for Spørgsmaalet ægte-uægte kan disse Enkeltheder ikke faa nogen Betydning. Derimod kunde man jo nok deri finde et Vidnesbyrd om, at Josefos, da han udarbejdede Beretningen i Arkæologien, har haft andre Kilder eller benyttet de samme paa en anden Maade, end da han skrev »Jødekrigen«. Helt sikker er en saadan Slutning imidlertid ikke; thi det var jo meget vel tænkeligt, at efter 20 Aars Forløb kunde andre Momenter end de tidligere fremhævede staa som de væsentlige for en Forfatter, selv om stadig hele hans Kendskab til Emnet skrev sig fra personlig Erfaring. Hvad Skildringen i Ant. XVIII har ud over den i Bell. II, drejer sig i Hovedsagen om følgende fire Punkter: 1) Ant. XVIII 20 (1, 5) opgiver Antallet af Essæere til »over 4000«; 2) § 19 meddeler, at de forkaster Dyreofre; 3) § 21, at Slaveri ikke kendes hos dem; 4) § 22, at de har Agerdyrkning som Næringsvej. — Derom berettes der altsaa intet i Bell. II, men alle fire Oplysninger findes i Filons Skrift Q. O. P. L. 75 ff. (M. II 457, 6, 9 f., 34 ff. og 16), og i Almindelighed betragter man

det derfor som utvivlsomt, at Filon er Kilden, idet Josefos ogsaa andre Steder viser Bekendtskab med sin aleksandrinske Landsmands Skrifter. Nu er det ubestrideligt, at der mellem Filon og Ant. XVIII findes ret betydelige verbale Overensstemmelser, f. Eks. Q. O. P. L. 75 (M. II 457, 5 f.): *πλῆθος ὑπερτετρακισχίλιοι* og Ant. XVIII 20 (1, 5): *τάδε πράσσουσιν ἄνδρες ὑπὲρ τετρακισχίλιοι τὸν ἀριθμὸν ὄντες*, og her er det tilmed ret usandsynligt, at Sektens Medlemsantal skulde være det samme omkring Aar 1 og Aar 90 (70). Men ogsaa mellem Filon og Bell. findes der lignende Berøringspunkter, f. Eks. § 85 (M. II 458, 44 f.): *ἀναπέπταται καὶ τοῖς ἑτέρωθεν ἀφικνουμένοις τῶν ὁμοζήλων* sammenlignet med Bell. II 124 (8, 4): *τοῖς ἑτέρωθεν ἥκουσιν αἱρετισταῖς πάντ' ἀναπέπταται τὰ παρ' αὐτοῖς*. Det er dog tvivlsomt, hvorvidt man deraf alene kan slutte, at enten maa Josefos have kendt og benyttet Filon, eller ogsaa gaar de begge tilbage til en fælles Kilde[1]); men en anden Sag er det ganske vist, naar det ogsaa ellers viser sig, at den aleksandrinske Filosofs Skrifter har været Josefos bekendte. I Jahrb. für class. Phil. XXII Suppl., p. 709 ff. har P. Wendland paapeget en Række nære Berøringspunkter mellem det i Eusebios' Præp. evang. VIII 7 opbevarede Fragment af Filons *Ὑποθετικά* og C. Ap. II 188—219 (22—30), hvorfor han anser det for givet, at Josefos har kendt og benyttet Filon[2]), og i sin Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian², p. 325f. meddeler ogsaa Schlatter en Række Eksempler, der tyder i samme Retning[3]). Det er vel derfor det sandsynligste, at Josefos ogsaa har været bekendt med Filons Essæerberetninger, men nogen større Betydning kan dette Spørgsmaal i øvrigt ikke faa; thi ud over de filoniske Meddelelser bringer han en saadan Fylde af Enkeltheder, at Hovedkilderne til hans Viden om Sekten maa ligge andetsteds, og det er da som sagt det rimeligste at søge dem i personligt Bekendtskab med Emnet. Hans Benyttelse af Filon er jo heller ikke

[1]) Saaledes f. Eks. Conybeare i D. o. B. I, p. 771.

[2]) At Gutschmid, Kleine Schriften IV, p. 374, benægter, at Josefos har kendt Filon, finder han »auffallend«, og han henviser i øvrigt til, at Freudenthal, Hellenist. Studien II, p. 218, Siegfried, Philo, p. 178 f., o. fl. er hans Meningsfæller. Ogsaa Hoennicke, Judenchristentum, p. 40 f., hævder, at Josefos er afhængig af Filon.

[3]) Schlatter selv mener ganske vist, at disse Berøringspunkter skal forklares ud fra et fælles Grundlag, som begge Forfattere har øst af. »An Benützung Philos durch Josephus zu denken wäre thöricht. Nicht ein einziger der vielen für Philo charakteristischen Gedanken klingt bei Josephus auch nur von ferne an« (p. 326). Meget skeptisk overfor Josefos' Afhængighed af de filoniske Beretninger er ogsaa i allernyeste Tid H. Strathmann, Geschichte der frühchristlichen Askese I, p. 86.

at forstaa saaledes, at han har haft denne Forfatters Værker liggende foran sig, da han selv skrev; dertil er Overensstemmelserne ikke betydelige nok; men Forholdet har snarere været dette, at Josefos fra tidligere Læsning erindrede et og andet, som da i hans Bevidsthed indgik som et fast Led af det Billede af Essæersamfundet, som han i Ungdomsaarene havde dannet sig. En Meddelelse som den om Sektens Medlemstal lader sig nu desuden korrigere ud fra Filon selv, saa i det store og hele kan man derfor vistnok paastaa, at det mulige Kendskab til filoniske Essæerskildringer ikke har nogen videre Betydning for Josefosberetningernes historiske Værdi.

Betydelig større Opmærksomhed fortjener den Kendsgerning, at hele Josefos' Forfattervirksomhed maa ses under Synspunktet af en Apologi for Jødefolket lige over for den græsk-romerske Verden; Historikeren vil vise, at hans Folk ikke i nogen Henseende staar tilbage for Kulturens ypperste, og derfor maa der inden for Jødedommen kunne paavises Analogier til alt, hvad Datidens Intelligens satte Pris paa. Uden Betænkning lader saaledes Josefos baade Moses og David skrive Digte i Heksametre, Trimetre og Pentametre, Ant. II 346 (16, 4), IV 303 (8, 44), VII 305 (12, 3), og hvad der navnlig for vor Sammenhæng har Interesse: de jødiske Partier, Sadducæere, Farisæere og Essæere fremstilles som forskellige filosofiske αἱρέσεις, af hvilke Farisæerne har mest Lighed med Stoikerne, Essæerne med Pythagoras' Disciple. Som Følge deraf faar hele hans Fremstilling en meget stærk hellenisk Kolorit, som man maa forsøge at fjerne, hvis man vil have Haab om at naa et med Virkeligheden stemmende Billede af Forholdene (cfr. Hausrath, Neutest. Zeitgesch. [2] IV, p. 63 ff.). Men paa den anden Side maa det ogsaa gøres gældende, at det ofte kun er Farverne, der er græciserede; der ligger virkelige Kendsgerninger bagved, især da naar det drejer sig om et Fænomen, der som Essæismen tilhører hans egen Samtid. Den jødiske Sekt ønsker Josefos at fremstille som en filosofisk αἵρεσις; dette er selvfølgelig et urigtigt Synspunkt, og man maa derfor være kritisk over for de Meddelelser, der kan tages og af Forfatteren faktisk er blevet taget i denne Ides Tjeneste. Men at de derfor skulde være helt opdigtede, gaar det paa den anden Side heller ikke an at antage; i Reglen ligger der sikkert virkelige Kendsgerninger til Grund, men de er fremstillet i et forkert Lys, idet Josefos har opfattet eller fortolket dem urigtigt. Det er et Synspunkt, som den følgende Fremstilling vil

søge at retfærdiggøre; og det vil ligeledes der blive forsøgt at finde Midler til at komme bag ved Forfatteren og naa ind til den rette Forstaaelse af den Virkelighed, hvorpaa Beretningen hviler. Her skal kun fremsættes et Par foreløbige Bemærkninger.

Først maa det da fremhæves, at man næppe altid bør tænke sig Farvningen af Begivenhederne som egentlig bevidst; netop ved Essæerberetningerne har man ofte det Indtryk, at Josefos ikke selv har haft nogen Forstaaelse af, hvilken Betydning de Lærdomme og Ceremonier, han skildrer, har haft for Sektens Medlemmer, eller hvilken Mening disse har forbundet dermed; i denne Forbindelse maa man tillige betænke, at Josefos aldrig naaede at blive virkeligt Medlem af Essæersamfundet, og da de egentlige μυστήρια var forbeholdt saadanne, er det forstaaeligt, at hans Viden om Sekten kun har været overfladisk[1]). Med fuld Ret minder Schlatter (anf. Skr., p. 123) om, at vort Kendskab til Essæismen udelukkende hidrører fra udenforstaaende Iagttageres Skildringer[2]).

Og dernæst gælder det, at man heller ikke bør lægge for stor Vægt paa Enkeltheder, der umiddelbart røber sig som novellistisk eller stilistisk Tilbehør. Man maa regne med, at en saa lidet omhyggelig Forfatter som Josefos kan have udsmykket sin Fremstilling med Træk, der ikke har nogen som helst historisk Værdi. Saaledes er det sikkert kun at betragte som en Unøjagtighed, naar det Ant. XV 378 (10, 5) fortælles om Menahem, at Herodes trykkede hans Haand, skønt jo dog Essæerne ifølge Bell. II 150 (8, 10) blev urene ved Berøring med fremmede. Her er Fantasien ganske simpelt løbet af med Forfatteren eller hans Kilde, idet han vilde skildre Herodes' Nedladenhed og Velvillie over for den gamle Sandsiger, og man behøver ingenlunde, som f. Eks. Treplin (St. u. Kr. 1900, p. 75 f.) gør det, at henvise til Essæernes edelige Forpligtelse til ubetinget Lydighed over for Herskerne (Bell. II 140 [8, 7]) for at komme til Rette med dette Træk. En anden Modsigelse, som

---

1) Derimod kan man ikke som Hausrath (anf. Skr. ^{3} I, p. 161 f.) gøre gældende, at Josefos ved Ed var forpligtet til Tavshed og altsaa har vidst Besked om mere, end han meddeler.

2) »Ihr Name, der durch den Bericht über ihre Satzungen bestätigt wird, sagt aus, dass sie einen geschlossenen Verein bildeten, der seine kultischen Feiern und heiligen Lehren und Büchern streng vor der übrigen Gemeinde verbarg. Darum gibt es eine zuverlässige Darstellung für das, was sie trieben, nicht«; cfr. Friedländer i Revue des études juives 1887, p. 191: »Josèphe n'est que précis là où il décrit des faits extérieurs, tandis que sur le caractère de l'Essénisme il ne sait rien que de très superficiel«.

ogsaa hyppigt anføres, er denne, at det Bell. I 78 (3, 5) og Ant. XIII 311 (11, 2) er forudsat, at Essæeren Judas færdedes i Templet, medens det andetsteds (Ant. XVIII 19 [1, 5]) hedder om Sekten, at dens Medlemmer *εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος*. Strængt taget staar der om Judas kun *τὸν Ἀντίγονον ἐθεάσατο παριόντα διὰ τοῦ ἱεροῦ* (Bell. I 78 [3, 5]) og *ἰδὼν τὸν Ἀντίγονον παριόντα τὸ ἱερόν* (Ant. XIII 311 [11, 2]), hvad han jo i og for sig godt kunde gøre udenfor; men da det paa førstnævnte Sted tillige hedder, at han var omgivet af mange Disciple, er han vel nok af Forfatteren tænkt som en i Templet siddende Lovlærer. Men denne Situation er saa at sige paakrævet af Fortællingens Indhold, og dette er jo tilmed ret legendarisk, saaledes at der af denne Anekdote næppe lader sig udvinde andet historisk Stof, end at Essæerne paa Forfatterens Tid gjaldt for at være i Besiddelse af Evnen til at forudsige. Derimod er det sikkert meget forkert deraf at slutte — saaledes som f. Eks. Zeller III 2, p. 218 gør det — at Essæerne paa et tidligere Tidspunkt havde haft Adgang til Templet. Saadanne subjektive Synsmaader og stilistiske Friheder maa man imidlertid regne med hos saa godt som alle Oldtidens Historieskrivere; de udelukker ikke, at Meddelelserne i øvrigt kan være væsentligt troværdige.

§ 3. HEDENSKE BERETNINGER.

Interessant er det nu, at Essæersekten ikke blot har været kendt i jødiske Kredse, men at den tillige har tiltrukket sig Opmærksomheden hos hedenske Forfattere. Det ældste Vidnesbyrd herom findes hos C. Plinius Secundus, den bekendte romerske Skribent og Forsker, der omkom ved Vesuvs Udbrud Aar 79 e. Kr.[1]) I sit store Værk *Naturalis Historia* beretter han ogsaa om de Mærkværdigheder, der findes i Palæstina, og skildrer i denne Sammenhæng (V 17 Detlefsen I, p. 210, 21 ff.) Essæerne, *gens sola, et in toto orbe præter ceteras mira.* Plinius' Arbejde blev omkring Aar 300 ekscerperet og udvidet af Grammatikeren C. Julius Solinus[2]), og i dennes *Collectanea rerum memorabilium* (i Reglen citeret under den senere Titel Polyhistor) 35, 9—12 (iterum rec. Mommsen, p. 155,

---

[1]) Cfr. W. S. Teuffels Geschichte der römischen Literatur neu bearbeitet v. L. Schwabe 5. Aufl. II, p. 756 ff.

[2]) Cfr. Teuffel, anf. Skr., p. 979 ff.

14 ff.) findes Essæerberetningen ogsaa i en noget udvidet Form. Man maa nu først spørge, om Solinus har haft nogen Hjemmel for sit Særstof, eller om det alene skyldes en vilkaarlig og fri Gengivelse. En særlig Kilde foruden Plinius var i og for sig ikke umulig, thi vi ved, at Solinus andetsteds har gjort Brug af saadanne, og desuden kender han ikke Plinius' Værk paa første Haand, men kun gennem en senere Bearbejdelse. Men denne sidste Omstændighed kan dog ogsaa anføres i den modsatte Anskuelses Favør; naar en Tekst nemlig to Gange har oplevet en fri Gengivelse paa den Maade, som Kilder benyttedes i Oldtiden, er det ikke saa forunderligt, om den sidste Form afviger noget fra den oprindelige Tekst. For at anskueliggøre Forholdet sammenstiller vi de to Beretninger:

Plinius:	Solinus:
Ab occidente litora Esseni fugiunt usque qua nocent,	*Interiora Judaeae occidentem quae contuentur Esseni tenent,*
gens sola, et in toto orbe praeter ceteras mira,	*qui praediti memorabili disciplina recesserunt a ritu gentium universarum, majestatis ut reor providentia ad hunc morem destinati.*
sine ulla femina, omni venere abdicata,	*Nulla ibi femina: venere se penitus abdicaverunt.*
sine pecunia,	*Pecuniam nesciunt.*
socia palmarum.	*Palmis victitant.*
In diem ex aequo convenarum turba renascitur	*Nemo ibi nascitur, nec tamen deficit hominum multitudo.*
large frequentantibus quos vita fessos ad mores eorum fortunae fluctibus agitat.	*Locus ipse addictus pudicitiae est: ad quem plurimi licet undique gentium properent,*
	nullus admittitur, nisi quem castitatis fides et innocentiae meritum prosequatur: nam qui reus est vel levis culpae, quamvis summa ope adipisci ingressum velit, divinitus submovetur.

Ita per seculorum milia (incredibile dictu) gens aeterna est,	*Ita per inmensum spatium saeculorum, incredibile dictu, aeterna gens est cessantibus puerperiis.*
in qua nemo nascitur.	
Tam fecunda illis aliorum vitae paenitentia est.	
Infra hos Engada oppidum fuit..	*Engada oppidum infra Essenos fuit..*

Nyt er her det med »*nullus admittitur, nisi quem castitatis etc.*« begyndende Afsnit, og realiter er den deri indeholdte Meddelelse rigtig, for saa vidt som jo virkelig Essæersamfundet stillede visse etiske Krav til dem, der kunde optages som Medlemmer. Men umuligt er det ikke, at det er en ren Tilfældighed, at det er rigtigt, idet hele Perikopen kun er en fri Udmaling af Plinius' *quos vita fessos ad mores eorum fortunae fluctibus agitat.* Bemærkningen: *locus ipse addictus pudicitiae est,* der vel ogsaa beror paa fri Fantasi, kan have været medvirkende til denne Udformning. Hvorledes det forholder sig hermed, har i øvrigt ikke stor Betydning; Afhængigheden af Plinius i det store og hele staar fast, og det er derfor indlysende, at naar Solinus beretter om Essæerne, at de lever af Dadler (*palmis victitant*), beror dette kun paa en Misforstaaelse af Udtrykket *socia palmarum,* hvormed Plinius har villet udtrykke, at Sekten boede i Nærheden af Palmelunde.

Større Interesse vilde det have at vide, hvorfra Plinius har sine Meddelelser. Man har undertiden ment, at hans Viden om Essæerne stammede fra Selvsyn, idet han nemlig paa sine Rejser ogsaa skulde have været i Palæstina[1]). Imidlertid har vi ingen som helst Efterretninger om et saadant Besøg, og efter hvad vi ved om den romerske Officer og Finansembedsmands Livsførelse, er det netop ret usandsynligt, at han nogen Sinde skulde have besøgt Jødernes Omraade. Dertil kommer, at han ikke ellers i sit Værk meddeler, hvad han selv har set, men derimod hvad han har læst. Det er ikke for intet, at der angives 146 romerske og 327 udenlandske Forfattere, hvis Værker er benyttet i *Naturalis Historia.* Desuden tyder de Oplysninger, han ellers giver om Palæstina, med

[1]) Saaledes f. Eks. Clemens, Z. w. Th. 1869, p. 345, og Keim, som i Geschichte Jesu I, p. 286, taler om, »dass Plinius die essäischen Colonien unter den Dattelpalmen recognoscierte«.

de talrige Navne og Opregninger af Tal mere paa skriftlige Kilder end paa Autopsi. Størst Sandsynlighed er der da for, at han med sin Interesse for kuriøse og usædvanlige Fænomener et eller andet Steds er stødt paa en Notits om Essæersekten, som det er forekommet ham passende at opbevare. At det udelukkende er sket for Kuriositetens Skyld, fremgaar af det Paradoks, hvormed Beskrivelsen slutter: *gens aeterna est, in qua nemo nascitur*; og det har rimeligvis end ikke staaet ham klart, at Essæerne egentlig var Jøder; ellers havde han næppe udtalt sig saa rosende om dem, da han andetsteds røber sig som Antisemit[1]). Af samme Grund er det heller ikke sandsynligt, at han skulde have sine Meddelelser fra den jødiske Forfatter Josefos — rent bortset fra, at det ikke ret vel er tænkeligt af kronologiske Grunde. Thi naar Nat. Hist. forelaa afsluttet Aar 77, taler dog Sandsynligheden for, at paa det Tidspunkt, da Bog V blev skrevet, var Josefos endnu ikke færdig med at oversætte sit Værk om Jødekrigen fra Aramaisk til Græsk (cfr. p. 20). Endelig findes der jo heller ikke i Josefos' Essæerberetninger noget Holdepunkt for Plinius' Lokalisering af Sekten til Egnen omkring det døde Hav.

Men ud over det rent negative kommer vi vanskeligt her; thi den positive Bestemmelse af Plinius' Hjemmelsmand, som man har villet vinde ud fra det tredje hedenske Vidnesbyrd om Essæersektens Eksistens, er meget problematisk. Det paagældende Udsagn findes hos Synesios i hans Levnedsbeskrivelse af Dion Chrysostomos, om hvem det meddeles: *ὅτι καὶ τοὺς Ἐσσηνοὺς ἐπαινεῖ που, πόλιν ὅλην εὐδαίμονα τὴν παρὰ τὸ Νεκρὸν ὕδωρ ἐν τῇ μεσογείᾳ τῆς Παλαιστίνης κειμένην παρ' αὐτά που τὰ Σόδομα* (ed. Petavius 1631, p. 39; Migne P. G. LXVI, col. 1120). Her finder vi ogsaa Traditionen om, at Essæerne boede i Nærheden af det døde Hav. Dion har rimeligvis skrevet i de sidste Decennier af det første Aarhundrede (cfr. Schmid i Pauly-Wissowa V 1, col. 849 ff.), og Lucius (Der Essenismus, p. 32) mener ikke, at han kan være afhængig af Plinius, men derimod, at begge Forfatteres Angivelse gaar tilbage til en fælles Kilde, som rimeligvis hidrører fra en Hednings Pen; han har skrevet før Aar 70, men mere lader sig ikke sige om ham. Dette er jo muligt; derimod er det ikke sand-

---

[1]) .... *Judaea, gens contumelia numinum insignis.* Nat. Hist. XIII 4, 46 Detlefsen II, p. 245, 21.

synligt, at Lightfoot har Ret, naar han (Ep. to the Colossians [1904], p. 81) formoder, at Plinius' Hjemmelsmand er Aleksander Polyhistor, der er nævnt som en af Kilderne til V. Bog af Nat. Hist. Efter Klemens Aleksandrinus' og Eusebios' Angivelser (Strom. I 21 [130, 3] Stählin II, p. 80, 23, og Præp. evang. IX 17 Heinichen II, p. 19) havde denne skrevet et Værk *Περὶ Ἰουδαίων*, hvori han naturligvis ogsaa kunde have omtalt Essæerne. Men imod denne i og for sig tiltalende Hypotese kan anføres, at der i Plinius' Skildring som før berørt ikke findes nogen Antydning af, at han har tænkt sig Essæerne som Jøder. Det vil derfor være det sikreste med Hensyn til Kilderne til Nat. Hist. V 17 at ende med et *non liquet*.

Betydningen af de tre hedenske Vidnesbyrd bliver da først og fremmest denne, at vi her faar en af Filon og Josefos uafhængig Bevidnelse af Essæersektens Eksistens. Fremdeles viser de vel, at den har haft en vis Betydning, siden den ogsaa har kunnet tiltrække sig Ikke-Jøders Opmærksomhed. Og endelig har vi her en Meddelelse om, at en Del af Samfundets Medlemmer har haft deres Boliger i Egnen øst for det døde Hav. Derimod kan man selvfølgelig ikke paa Grundlag af saadanne muligvis ret tilfældige Notitser slutte noget om, at Sekten *kun* har eksisteret i disse Egne. Men den nærmere Benyttelse af disse Oplysninger vil i øvrigt være forbeholdt en senere Sammenhæng.

§ 4. ESSÆERSKILDRINGERNE HOS HIPPOLYT OG PORFYRIOS.

Grundlaget for de to udførlige Essæerskildringer fra senere Tid, som den kristne Biskop Hippolyt overleverer i sit Værk[1]) *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος, Refutatio omnium haeresium,* i Reglen kaldet Philosophumena, IX 18—28, og den nyplatoniske Filosof Porfyrios et Aarhundrede senere i *Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων, De abstinentia,* IV 11—13, er utvivlsomt Josefos' Meddelelser i Bell. II 119 ff. (8, 2 ff.). For Hippolyts Vedkommende er dette umiddelbart indlysende; i den af L. Duncker og F. G. Schneidewin besørgede Udgave af Philosophumena (Göttingen 1859), som i det følgende

[1]) »Der hippolytische Ursprung dieses Werkes bedarf keines Nachweises mehr«. Harnack, Chronologie II, p. 211.

er benyttet, og hvis Side- og Linjetal er anført i Parentes efter Kapitelangivelsen, findes nemlig p. 472 ff. Bell. II 119 ff. (8, 2 ff.) aftrykt under de tilsvarende Afsnit af Hippolyts Tekst, og det bliver derved muligt selv ved en flygtig Sammenligning at overbevise sig om Afhængigheden; ikke blot er Rækkefølgen, hvori de forskellige Punkter behandles, ganske den samme, men Mening og Udtryksform frembyder ogsaa undertiden saa store Ligheder, at man tror at have at gøre med to forskellige Recensioner af den samme Tekst. Dog er dette ikke altid Tilfældet; i det hele og store er Gengivelsen efter en moderne Maalestok temmelig fri, og skønt der ganske vist ikke kan være Tvivl om, at Josefos er benyttet, bliver Afvigelserne dog paa sine Steder saa store, at man maa spørge, om de alene kan bero paa Tilfældighed eller Forsømmelighed fra Hippolyts Side. Hvis ikke, maatte man jo enten forklare Forholdet saaledes, at han havde kendt Josefos-Teksten i en anden Skikkelse end vor, eller han maatte have suppleret denne med Oplysninger fra anden Kilde. Medens det sidste Alternativ med stor Kraft er gjort gældende af Hilgenfeld (Ketzergeschichte, p. 133 ff.), hævder Conybeare derimod (D. o. B. I, p. 770) det første; efter hans Opfattelse findes der intet Spor af, at Hippolyt skulde have indarbejdet en anden Kilde i Beretningen fra Bell. II, men da det paa den anden Side ogsaa er usandsynligt, at han efter sin egen Fantasi skulde have foretaget saa store Forandringer, som der faktisk foreligger, maa hans Tekstform betragtes som et Vidnesbyrd om, at Josefosberetningen engang har eksisteret i en anden Skikkelse, hvis Tilføjelser og øvrige Afvigelser imidlertid senere blev fjernet i alle de nu bevarede Josefoshaandskrifter. Dette sidste er imidlertid ikke nogen helt let Antagelse, idet der meget vanskeligt lader sig paavise nogen rimelig Grund til, at de paagældende Udeladelser skulde være foretaget; men for at danne os et Skøn om Sagen, maa vi sammenligne de to Relationer.

Af Forskellene kunde der være Grund til at fremhæve Phil. IX 20 (Duncker, p. 472, 22 ff.), hvor det hedder: *μία δὲ αὐτῶν οὐκ ἔστι πόλις ἀλλ᾽ ἐν ἑκάστῃ μετοικοῦσι πολλοί*, medens Bell. II 124 (8, 4) derimod anvender Verbet *κατοικοῦσι*[1]); denne Afvigelse vilde have en vis Betydning, hvis der ogsaa hos Porfyrios, De abst. IV 11 skulde læses *μετοικοῦσι*; Naucks Udgave (p. 246,

1) Nieses Tekst har dog *μετοικοῦσιν*.

21) læser imidlertid efter Josefos *κατοικοῦσι* i Teksten og giver *μετοικοῦσι* som Variant i Noterne; og mod Conybeares Opfattelse taler ogsaa, at Porfyrios i det hele taget synes at have benyttet *vor* Josefos-Tekst. — Fremdeles tilføjer Hippolyt til Josefos' Meddelelse om, at Essæerne paa Sabbaten ikke blot tænder Ild, *ἀλλ' οὐδὲ σκεῦός τι μετακινῆσαι θαρροῦσιν οὐδὲ ἀποπατεῖν* (Bell. II 147 [8, 9]), følgende yderligere Skærpelse: *τινὲς δὲ οὐδὲ κλινιδίου χωρίζονται* (IX 25 [p. 482, 8]); og medens Formaalet med den omstændelige Nødtørftsceremoni i det følgende hos Josefos bestemmes som *ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ*, udelader Hippolyt dette *τοῦ θεοῦ*, idet det hos ham hedder: *φάσκοντες μὴ δεῖν ὑβρίζειν τὰς αὐγάς*. — Efter Josefos' Oplysning, at Essæerne er inddelt i fire Klasser (Bell. II 150 [8, 10]) finder vi Phil. IX 26 (482, 18 ff.) følgende nye Træk omtalt: »Nogle iblandt dem gaar nemlig videre i Fromhedsøvelser, end deres Pligt foreskriver, saaledes at de ikke bærer Mønter, idet de paastaar, at et Billede maa man hverken bære, se eller forfærdige. Derfor gaar ingen af dem heller ind i nogen By for ikke at passere en Port, paa hvilken der er anbragt Statuer, idet de anser det for utilbørligt at vandre under Billeder. Andre, som hører nogen tale om Gud og hans Love uden at være omskaaren, passer en saadan op, naar han er alene paa et ensomt Sted, og truer med at dræbe ham, hvis han ikke lader sig omskære. Og dersom han ikke vil adlyde, viser man ingen Skaansel, men støder ham ned. Derfor har de faaet deres Navn af Begivenhederne, idet de kaldes Zeloter eller Sicarii. Andre vil ikke kalde nogen *κύριος* uden Gud alene, selv om de derfor skulde blive pint, ja selv dræbt«. — Resten af Bell. II 8, 10 er meget frit gengivet og noget forkortet, men Tankegangen er dog væsentlig den samme. Det eneste Punkt, der maaske kunde være Grund til at omtale, er Begrundelsen af Essæernes høje Alder. Josefos siger: *διὰ τὴν ἁπλότητα τῆς διαίτης ἔμοιγε δοκεῖν καὶ τὴν εὐταξίαν*. Hippolyt (IX 26) meddeler ogsaa, at mange Essæer bliver mere end 100 Aar gamle og fortsætter saa: *φασὶν οὖν εἶναι αἴτιον τό τε τῆς ἄκρας θεοσεβείας καὶ τῷ καταγνωσθῆναι ἀμέτρως προσφέρεσθαι ἐγκρατιστὰς εἶναι καὶ ἀοργήτους*. — Med Hensyn til Opstandelseslæren er der en ligefrem Modsigelse. Ifølge Bell. II 154 (8, 11) lærer nemlig Essæerne, at Legemerne ikke har noget blivende Stof, medens Sjælene er udødelige. Efter Phil. IX 27 (484, 43 ff.) forventer de derimod ogsaa Kødets Opstandelse; et

Par Steder (484, 46 og 486, 54) er der nævnt en Verdensdom, som ikke er omtalt i Bell., ligesom ogsaa *τοῦ παντὸς ἐκπύρωσις* (486, 55) er et for Josefos' Skildring fremmed Begreb; endelig er Ligheden med Grækernes Forestillinger om Underverdenen, som ogsaa Bell. II 156 (8, 11) anfører, af Hippolyt anvendt paa en noget anden Maade (484, 47 ff.).

Det er imidlertid sandsynligt, at en betydelig Del af de her nævnte Afvigelser staar i Forbindelse med, at Hippolyt har malet med kristelige Farver. Hilgenfeld (Ketzergeschichte, p. 133) indrømmer dette for et enkelt Punkts Vedkommende: »Bei dem Aufnahmeschwure der Essener wird anstatt des *μισήσειν δὲ ἀεὶ τοὺς ἀδίκους* (Josephus b. i. II 8, 7) *gut christlich gelobt*: *μηδένα δὲ μήτε ἀδικοῦντα μήτε ἐχθρὸν μισήσειν, προσεύχεσθαι δὲ ὑπὲρ αὐτῶν* (Phil. IX 23, p. 301)«, og naar Hippolyt Phil. IX 26 (p. 484, 39) har *εἰδωλόθυτον φάγῃ* i Stedet for *φάγωσίν τι τῶν ἀσυνήθων* i Bell. II 152 (8, 10), maa dette sikkert forklares paa samme Maade. Dog skal man næppe tænke sig, at Hippolyt bevidst har kristianiseret; han vil jo ikke fremstille Essæerne som en kristen Sekt, saaledes som det senere blev den almindelige Betragtning; men idet han med sine egne Ord skal gengive sin Kilde, falder de kristelige Udtryk og Tanker ham ganske uvilkaarligt i Pennen. Ud fra denne Opfattelse er baade Kødets Opstandelse, Verdensdommen og *τοῦ παντὸς ἐκπύρωσις* let forklarlige (cfr. Plooij, anf. Skr., p. 121 ff.).

Det er dog ikke i alle Tilfælde, at denne Forklaring slaar til; den større Strænghed i Sabbatens Overholdelse og Gennemførelsen af Billedforbudet synes jo saa langt fra at være Kristianisering, at de snarere tjener til at give Sekten et endnu stærkere jødisk Præg. Men her er et andet Moment at tage i Betragtning, nemlig Hippolyts Interesse for at forklare og nærmere udføre. Ved Beskrivelsen af Sabbaten er det faldet ham ind, at den mest probate Maade at undgaa nogen som helst Beskæftigelse jo var at blive liggende i Sengen hele Dagen, og straks føjer han dette Træk til. Og med den store Tilføjelse IX 26 forholder det sig paa lignende Maade. Hippolyt finder, at der mangler en nærmere Bestemmelse af, hvilke Ordenens fire Klasser er, og ud fra sin Viden om Zeloter, Jødernes Billedforbud og deres Vægring ved at yde Herskere østerlandske Æresbevisninger konstruerer han da tre Klasser Essæere ved Siden af de almindelige. At det forholder sig saaledes,

bliver yderligere sandsynligt derved, at disse Oplysninger ikke kan være historisk rigtige. Thi Zeloterne er rimeligvis opstaaet inden for Farisæernes Parti (Schürer I, p. 486), ikke inden for Essæernes; og da disse efter Filons Angivelse (M. II 457, 26 ff.) ikke gav sig af med at tilvirke noget som helst Vaaben eller Redskab til at skade Næsten med, er det heller ikke sandsynligt, at Sikarierne, der jo efter Ant. XX 186 (8, 10) havde deres Navn af de smaa Dolke (*sicae*), som de bestandig gik med, har hørt til deres Sekt. Og Skildringen af den Afsky, som en Del af Samfundet skal have udvist for at bære Mønter, er snarere konstrueret ud fra Ejendomsfællesskabet end med virkelige Kendsgerninger som Baggrund. Thi Mønter med Billeder af Herskere var jo hele det jødiske Folk en Gru; derfor lod Herodes den Store ikke saadanne slaa (Schürer I, p. 397); vel forekom under hans Søn Filip (4 f. Kr. — 34 e. Kr.) Mønter med Augustus' og Tiberius' Billeder, men hans Landomraade var overvejende hedensk (Schürer I, p. 430), og i Judæa blev der selv under de romerske Prokuratorer paa dette Punkt udvist Skaansomhed over for den jødiske Betragtning, idet de i Landet selv prægede Kobbermønter ikke bar noget Billede (Schürer I, p. 484). Det er derfor overvejende sandsynligt, at Zeller har Ret, naar han III 2, p. 310, bemærker, at hvad Hippolyt har mere end Josefos »nur willkürliche und missverständliche Erweiterungen sind«.

Og endnu klarere og almindeligt anerkendt er dette for Porfyrios' Vedkommende. Den nyplatoniske Filosof, der var født 233 i Tyrus og omkring Aar 262 traadte i Discipelforhold til Plotin i Rom, hvor han skal være død 304 e. Kr. (R. E. XIII, p. 779 f.), skrev et Skrift *Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων* for at bekæmpe Nydelsen af Kødspiser, der efter hans Opfattelse holdt Menneskene bundne i den sanselige Verden. I denne Sammenhæng skildrer han ogsaa IV 11—13 Nauck, p. 245, 5 ff. Essæerne, om hvilke han først siger følgende: *οἱ οὖν τρίτοι τοιοῦτον ἐποιοῦντο τὸ πολίτευμα, ὡς πολλαχοῦ Ἰώσηπος τῶν πραγματειῶν ἀνέγραψεν, καὶ γὰρ ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς Ἰουδαϊκῆς ἱστορίας, ἣν δι' ἑπτὰ βιβλίων συνεπλήρωσεν, καὶ ἐν τῷ ὀκτωκαιδεκάτῳ τῆς ἀρχαιολογίας, ἣν διὰ εἴκοσι βιβλίων ἐπραγματεύσατο, καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν πρὸς τοὺς Ἕλληνας, εἰσὶ δὲ δύο τὰ βιβλία* (Nauck, p. 245, 15 ff.). Han angiver altsaa udtrykkeligt Josefos som sin Kilde. Hvorvidt det forholder sig rigtigt, at han ogsaa har forefundet en Essæer-

skildring i et os nu ikke mere bekendt Værk af Josefos *Πρὸς τοὺς Ἕλληνας*, er temmelig usikkert; rimeligvis sigtes der med dette Skrift til, hvad vi kender under Navnet *Contra Apionem*[1]), og i saa Fald beror det paa en Huskefejl, da Josefos ikke heri nævner Essæersamfundet[2]).

Ved Udarbejdelsen af Essæerskildringen har Porfyrios imidlertid kun taget Hensyn til Bell. II, som han i Begyndelsen afskriver ordret, saa at Læsemaaderne her endog kan faa Betydning for Bestemmelsen af Porfyrios' Tekst.[3]) Dette er saaledes Tilfældet med §§ 119—144; dog forekommer der enkelte Forkortelser, som f. Eks. at de tre §§ 134—136 fuldstændig er udeladt, og ligeledes nogle faa ganske betydningsløse Tilføjelser, som f. Eks. i § 131, hvor Josefos har *προκατεύχεται δ' ὁ ἱερεὺς τῆς τροφῆς*, og Porfyrios-Teksten tilføjer *ἁγνῆς οὔσης καὶ καθαρᾶς* (Nauck, p. 247, 22), hvilket jo øjensynligt kun er en stilistisk Udmaling af Sagen. Slutningen af Bell. II er gengivet meget forkortet, men dog saaledes, at der intetsteds er Anledning til at antage, at andre Kilder er benyttet. Paafaldende er det kun, at han overhovedet har anført Essæerberetningen saa udførligt; om Jøderne i Almindelighed siges: (Nauck, p. 245, 10 f.): *διετέλουν πολλῶν μὲν ἀπεχόμενοι ζῴων, ἰδίως δὲ ἔτι καὶ νῦν τῶν χοιρίων*; men i Josefos' Skildring indtager *ἢ φάγωσί τι τῶν ἀσυνήθων* en temmelig beskeden Plads, og i Porfyrios' Gengivelse er der ingen Forandring paa dette Punkt. Rimeligvis har han dog forstaaet *ἀσύνηθα* om Kødspiser[4]) og, som vi senere skal se, haft Ret i denne Opfattelse; men til at antage, at han derom har haft en særlig Tradition, foreligger der ingen som helst Grund. — Porfyrios' Beretning gengiver atter Eusebios Præp. evang. IX 3 Heinichen II, p. 4 ff., men Uoverensstemmelserne er her saa faa og smaa, at de ikke kan give Anledning til andet end tekstkritiske Overvejelser.

---

[1]) Herom og om Hieronymus' Afhængighed af Porfyrios i hans Omtale af Essæerne Adv. Jovian II 14 vil der senere blive Tale.

[2]) At slutte, at Skriftet C. Ap. engang har foreligget i en anden Redaktion end vor nuværende, lader sig selvfølgelig ikke gøre paa et saa svagt Grundlag som Porfyrios' Notits.

[3]) Oplysende Sammenstillinger af de to Tekster findes hos J. Bernays, Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit, p. 25 ff.

[4]) Herpaa tyder ogsaa Slutningsordene (Nauck, p. 251, 6 ff.): *τοιοῦτο μὲν τὸ τῶν Ἐσσαίων παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις τάγμα. πᾶσί γε μὴν ἀπηγόρευτο ὑὸς ἐσθίειν ἢ ἰχθύων τῶν ἀφολιδώτων ...... ἤ τι τῶν μωνύχων ζῴων*, d. v. s.: Essæerne er særlig strænge, de afholder sig fra al Nydelse af Kød; men ved Siden deraf er der visse Arter af Kødspiser, som overhovedet ingen Jøde smager.

§ 5. HÆRESEOLOGERNE.

Med Skildringerne hos Filon, Josefos og Plinius samt de deraf afhængige Beretninger er de direkte Kilder til Essæismen udtømt, og de fleste Behandlinger af Emnet indskrænker sig til at fremstille, hvad der kan udvindes af dette Materiale. Men ved Siden deraf findes der ogsaa en anden Vej, som ganske vist ikke er saa sikker, men som dog alligevel næppe bør lades ude af Betragtning. Man kunde kalde den de indirekte Vidnesbyrds. I de Fortegnelser, som de oldkirkelige Hæreseologer giver over jødiske Kætterier, forekommer der nemlig dels Navne, der paafaldende minder om Essæernes, og Ligheden er saa stor, at en Identifikation er nærliggende; dels foreligger der ogsaa ligefremme Antydninger af, at en historisk Sammenhæng virkelig eksisterer mellem de paagældende Sekter og Essæismen; dels endelig findes der, i hvad der berettes om disses Lære og Riter, saa store Overensstemmelser med de Træk, som Filon og Josefos overleverer os om Essæerne, at Slægtskabet derved bliver yderligere sandsynligt. Det drejer sig om Hæresier, der opføres under Navnene *Ὀσσαῖοι*, *Ἐλκεσαῖοι*, *Ἐβιωναῖοι*, *Ναζωραῖοι*, *Νασαραῖοι*, *Σαμψαῖοι* o. fl., hvorfor der i det følgende Afsnit vil blive gjort nærmere Rede. Her skal kun gives et Par Oplysninger om de enkelte Hæreseologer og deres indbyrdes Forhold.

Efter R. A. Lipsius' paa dette Forskningsomraade banebrydende Arbejde: Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865, hersker der nu almindelig Enighed om, at et tabt Skrift af Hippolyt *Σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* ligger til Grund for Epifanios' Aar 376 eller 377 fuldførte *Πανάριον* og Filastrius' ca. 385 forfattede *Liber de omnibus haeresibus*, samt er ekscerperet og oversat i det pseudotertullianske Værk *Adversus omnes haereses*[1]). Hvorvidt Lipsius derimod har Ret i, at Hippolyts Syntagma og Irenæos' *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* atter gaar tilbage til et nu ligeledes tabt *Σύνταγμα κατὰ πασῶν γεγενημένων αἱρέσεων* af Justin, hvortil denne selv (Apol. I 26 Krüger, p. 22, 1) hentyder, er derimod omstridt[2]); sikkert synes det derimod — efter Harnacks Paavisning i Z. hist. Th. 1874, p. 211 ff.

[1]) Cfr. Harnack, Chronologie II, p. 220 ff. Dateringen efter Überlieferung I, p. 149 ff. — Hvis Pseudotertullian er identisk med Victorin af Pettau, maa han have skrevet omkring Aar 300. Chronologie II, p. 430 f.

[2]) Cfr. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, der i Indledningen, p. 3 ff., meddeler en Oversigt over disse Spørgsmaal.

— at være, at Hippolyt i hvert Fald tillige har kendt og benyttet Irenæos' Værk.

For vor Sammenhæng ligger der imidlertid ikke stor Vægt paa disse Forhold; det allermeste af det Stof, som her kommer i Betragtning, findes nemlig hos Hippolyt og Epifanios, og hos den første har det ikke staaet i hans Syntagma, men derimod kun i hans andet Værk mod Kætterne, den før omtalte Philosophumena, som jo ogsaa indeholdt den frie Reproduktion af Essæerberetningen i Bell. II; hos Epifanios er de Oplysninger, som interesserer os, Særstof, som han ikke har fælles med nogen af de os bekendte Kættergendrivelser.

Hvad nærmere Hippolyt angaar, ansætter Harnack, Chronologie II, p. 213, hans Fødsel til 160—70 og hans Forfattervirksomhed til Aarene mellem 200 og 235, i hvilket sidste Aar han af Maximinus Thrax blev forvist til Sardinien; kort efter er han rimeligvis død. Hans Philosophumena er if. IX 12 (p. 462, 41 f.) forfattet efter Kallists Død 222, og som *terminus ad quem* formoder Harnack (anf. Skr. II, p. 230 f.) Aar 230. Som Kilde nævner Hippolyt selv i Prooemium (Duncker, p. 2, 19) sit tidligere Arbejde om Kætterierne og Phil. VI 55 Duncker, p. 344, 72 ff. Irenæos' Skrift; desuden har han benyttet Justins Syntagma samt Skrifter af Tertullian og Josefos (cfr. ovenfor, p. 29 ff.). Men ved Siden heraf synes han selvstændigt at have affattet Beretninger om en hel Del af de Kætterier, han beskriver; i hvert Fald er det ikke muligt for os at paapege Forgængere. Om Værdien af dette Særstof er Meningerne noget delte, navnlig siden H. Stähelin (Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker, T. U. VI 3. 1890) i Tilslutning til en Afhandling af Salmon (The cross-references in the Philosophumena, Hermathena 1885) forsøgte at vise, at de Dokumenter, hvoraf Hippolyt har øst sin Viden, og som han har betragtet som paalidelige Fremstillinger af de forskellige Kætterier, i Virkeligheden for en stor Del har været opdigtede, tilmed et Falsum, tilvejebragt ved en enkelt Person (p. 103 ff.). Vel er han klar over, at Hypotesen ikke ligefrem lader sig tvingende bevise, »aber sie scheint uns trotzdem besser als andere die nicht wegzuleugnende Schwierigkeiten zu heben, welche uns die Relationen über die Naassener, Peraten, Sethianer, über Justin, Simon und Monoismus, über Basilides und die Doketen bieten« (p. 107 f.). I denne betingende Form har Stähelins Resul-

tater fundet Tilslutning hos Harnack (Chronologie II, p. 231 f.), men det er dog vel et Spørgsmaal, om en saa vidtgaaende Skepsis lader sig forsvare. Forskere som f. Eks. Anz (Ursprung des Gnostizismus, T. U. XV 4, p. 9) har, sikkert med Rette, protesteret derimod. Men selv om det nu ogsaa skulde være rigtigt, at den gode Hippolyt havde ladet sig føre bag Lyset for de 8 (7) nævnte Kætteriers Vedkommende, faar dette ikke synderlig Betydning for vor Sammenhæng; størst Interesse har nemlig her Elchasæismen, og Skildringen heraf henregner Stähelin (p. 6) til »die unverdächtigen Stücke der Philosophumena«. Og i Virkeligheden er der da heller ikke nogen som helst Grund til at betvivle Rigtigheden af disse Meddelelser. Under Kallists Episkopat (217—22), altsaa medens Hippolyt levede som skismatisk Biskop i Rom, kom en Apostel fra Elchasæerne i Apamea i Syrien til Verdensstaden og medbragte Samfundets hellige Bog (Phil. IX 13 Duncker p. 462, 49 ff.); den har Hippolyt haft Lejlighed til at se, hvad der fremgaar af de Ekscerpter, han meddeler i Kap. 15 og 16, og af en Udtalelse i Kap. 13 (Duncker, p. 464, 78 ff.): *αὖθις καὶ τῶν ῥητῶν κεφάλαια παραθήσομαι, ἵνα τοῖς αὐτοῦ ἐγγράφοις ὁ ἐντυγχάνων ἐναντενίσας ἐπιγνοίη κ. τ. λ.* At han her skulde være Offer for en Mystifikation, er ganske utænkeligt. Der er tværtimod al Grund til at tro, at hans Gengivelse af Elchasæernes Religionsbog er væsentlig korrekt, selv om man ganske vist maa regne med den Mulighed, at han har sammenstillet sine Citater af Sætninger, der i hans Kilde fandtes i forskellige Sammenhænge, for at de derved kunde forklare hverandre indbyrdes; men derom vil der senere blive Tale. Her skal det kun antydes, at et yderligere meget stærkt Vidnesbyrd for Ekscerpternes og i øvrigt hele Fremstillingens Paalidelighed ligger deri, at den stemmer fortrinligt med de Meddelelser om den samme Sekt, som gives i Epifanios' Panarion.

Med dette Værk, som citeres efter G. Dindorfs Udgave: *Epiphanii episcopi Constantiae opera* vol. I—II, Leipzig 1859—60, føres vi ned til et langt senere Tidspunkt. Den i sin Samtid saa berømte Modstander og Bekæmper af alle Kætterier er nemlig først født omkring 310—20[1]). Hans Forældre var bosatte i Besanduk, en lille Landsby i Nærheden af Eleutheropolis i Judæa; men hvorvidt de var Jøder, er dog usikkert. Som ung Mand besøgte han

[1]) Hjemmel for de biografiske Data om Epifanios findes i R. E. V, p. 418 (Bonwetsch).

de ægyptiske Munkesamlag og grundede selv et Cønobium i sin Hjemegn, hvilket han efter at være viet til Presbyter af Biskoppen i Eleutheropolis forestod, indtil han i Aaret 367 selv valgtes til Biskop i Konstantia paa Cypern og dermed tillige til hele Øens Metropolit. Efter Overleveringen skal han have grundlagt Klostret ved Eleutheropolis allerede i en Alder af 20 Aar, og han har følgelig været dets Forstander i en Menneskealder. Endnu længere beklædte han sin Bispestol; han døde først i Aaret 403 efter 36 Aars Virksomhed som Tilsynsmand. Sit »Husapotek« (πανάριον) — nemlig mod Kætteriets frygtelige Sygdomme — fuldendte han 376 eller 377, altsaa paa Cypern. Som de Kilder, hvoraf dette Værk er øst, anfører Harnack (Überlieferung I, p. 149) følgende seks: [1]) Hippolyts Syntagma, [2]) Irenæos' Adversus haereses, [3]) et ikke ringe Antal hæretiske Originalskrifter, [4]) Epifanios' personlige Oplevelser med Hæretikere i Palæstina, Syrien og Ægypten, [5]) mundtlige Traditioner, Meddelelser og Legender, samt endelig [6]) en hel Række ofte Sagen ganske uvedkommende Traktater, Modskrifter mod enkelte Kætterier og egne tidligere nedskrevne Gendrivelser af Modstanderes Anskuelser. De to første Punkter har for os mindre Interesse; derimod er det tredje af stor Betydning; Epifanios har nemlig ligesom Hippolyt haft Lejlighed til at gøre sig bekendt med Elchasais Bog, og han meddeler Udtog deraf, som i det væsentlige stemmer med dem, vi finder i Philosophumena, men paa den anden Side dog er saa afvigende, navnlig med Hensyn til Ordningen af Stoffet, at der ikke kan være Tale om direkte Benyttelse. En Sammenligning vil da godtgøre først og fremmest, at der virkelig har eksisteret en Bog med det skildrede Indhold, dernæst at begge Kirkemænd har haft Lejlighed til at benytte den, og endelig at de virkelig har benyttet den samvittighedsfuldt og kun tilladt sig forholdsvis faa Friheder i Gengivelsen. Af særlig Vigtighed er ogsaa de under Punkt 4 og 5 omtalte Fakta; de Sekter, der interesserer os, levede netop i Palæstina og Syrien; for saa vidt de har eksisteret endnu paa Epifanios' Tid, har han under sit trediveaarige Ophold i Judæa haft god Lejlighed til at gøre sig bekendt med dem, og alt tyder paa, at han har gjort Brug deraf. Ligeledes var han jo ved Aastedet, naar det gjaldt at indsamle mundtlige Traditioner og Meddelelser, og dette har han sikkert ogsaa gjort i rigt Maal. Naturligvis har han som de fleste Oldtidsforfattere været temmelig — eller rettere sagt fuldstændig — ukritisk og registreret saa at sige alt, hvad han

har kunnet opspore. Men paa den anden Side har han været usædvanlig omhyggelig med at gengive, hvad han har erfaret. Det fremgaar bl. a. af, at en hel Del af de Ting, han meddeler, har han enten slet ikke forstaaet eller misforstaaet; men han overleverer dem alligevel i en saadan Form, at vi nu undertiden kan se, hvorledes Sagen i Virkeligheden forholder sig; derpaa vil der i det følgende blive givet et Par Eksempler. Under visse Omstændigheder kan det derfor være en Fordel, at den gamle Kætterfjende trods sin Ortodoksi og sine øvrige gode Egenskaber var saa indskrænket, som han ubestrideligt har været. Hans egne Forklaringer — og han er besjælet af en brændende Iver efter at kunne forklare alt muligt — er nemlig saa at sige altid i den Grad misforstaaede, at de meget let lader sig udskille. Man naar da forholdsvis let til, hvad han mener at have hørt og set. Selvfølgelig maa man regne med den Mulighed, at han kan have iagttaget og opfattet forkert; men det er vort Indtryk, som formentlig vil blive bestyrket i det følgende, at hans Iagttagelser er betydeligt bedre funderede, end man i Almindelighed er tilbøjelig til at antage. Ved første Øjekast synes Epifanios' »Husapotek« at være i den vildeste Forvirring og derfor ganske ubrugeligt; men ved nærmere Eftersyn viser det sig dog, at der er adskillige værdifulde Substanser deri, som lader sig udskille og benytte.

§ 6. PSEUDOKLEMENTINERNE.

Saafremt vi har Ret i den Opfattelse, at ogsaa de jødekristelige Sekter kan benyttes til at supplere vor Viden om de førkristelige Essæere, er der foruden Hæreseologernes Skildringer endnu et Par Skrifter, som maa omtales. Det tør nemlig anses for at være almindelig anerkendt, at en af de vigtigste Kilder til Kendskabet om den gnostiske Jødekristendom er den saakaldte pseudoklementinske Literatur. Man forstaar herved en Række apokryfe Skrifter, der fremtræder som forfattede af Apostlen Peters Discipel Klemens (Romanus) og skildrer Apostlens Rejser og Disputationer med Simon Mager. Deri er indflettet Beretninger om Forfatterens egen og hans Families ret æventyrlige Historie. Klemens er herefter en fornem romersk Yngling af kejserlig Herkomst, der pines af forskellige Tvivl uden ret at kunne finde Hvile i noget af de ham bekendte filosofiske Systemer. Da hører han i Rom et Rygte om

Jesu Lære, og han beslutter at rejse til Palæstina; i Aleksandria træffer han Barnabas, som fører ham til Peter; Klemens overværer dennes Disputationer med Simon og hans Samtaler i den private Discipelkreds, bliver overbevist om hans Læres Sandhed og lader sig døbe. Efterhaanden føres da ogsaa ved Forsynets vise Styrelse Klemens' to Brødre og hans Forældre til Peter og omvendes af ham til den sande Tro. Beretningen herom, navnlig de mange Genkendelsesscener, er rig paa dramatiske Enkeltheder. For os foreligger Romanen i to forskellige Fremstillinger, den ene i de saakaldte Homilier, 20 i Tal, som vi har i den græske Original[1]), den anden i de 10 Recognitiones, som kun eksisterer fuldstændige i en af Rufin besørget latinsk Oversættelse[2]); af Hom. X—XII 24 og XIII—XIV samt Rec. I—IV findes desuden en syrisk Gengivelse, hvortil kommer mindre betydningsfulde Fragmenter paa Slavisk og Arabisk. Til Skriftkredsen hører fremdeles et Brev fra Peter til Jakob, en *Διαμαρτυρία περὶ τῶν τοῦ βιβλίου λαμβανόντων* samt et Brev fra Klemens til Jakob, alle tre Dokumenter af ringe Omfang og paa Græsk; endelig et Epitome, der foreligger i to Recensioner.

Forholdet mellem Homilierne og Recognitiones er nu nærmere dette, at medens Fremstillingerne med Hensyn til Klemens' Historie falder saa nogenlunde sammen, er der derimod en ret betydelig Forskel i deres Gengivelser af Indholdet af de Samtaler, som Peter og Simon fører. Der fremkommer derved en Række Problemer med Hensyn til det indbyrdes Afhængighedsforhold; i det store og hele har man ganske vist været enig om at betragte dem begge som Bearbejdelser af et fælles Grundskrift; men hvor dette skal søges, derom har Meningerne været meget forskellige; en nærmere Redegørelse herfor vilde dog føre alt for vidt og er heller ikke nødvendig for vort Formaal. I nyere Tid har Hans Waitz i: Die Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen, T. U. XXV 4. 1904 fremlagt en meget grundig Undersøgelse af Skrifternes Tilblivelseshistorie, og hans Resultater er i det væsentlige tiltraadt af Harnack (Chronologie II, p. 519 ff.); til Orien-

[1]) De citeres i det følgende efter den Tekst, der foreligger i: *Clementina*, herausgegeb. v. Paul de Lagarde, Leipzig 1865.

[2]) Citeres efter: *S. Clementis Romani Recognitiones Rufino Aquilei. presb. interprete* cur. E. G. Gersdorf (*Bibliotheca Patrum Ecclesiasticorum Latinorum selecta* Vol. I), Leipzig 1838.

tering fremsætter vi da nogle Hovedpunkter deraf, som kan faa Betydning i den Sammenhæng, som i Øjeblikket interesserer os.

Det fælles Grundskrift havde Langen ment var indeholdt i Epitome, men heroverfor godtgør Waitz (p. 8 ff.) — vistnok paa aldeles overbevisende Maade (cfr. Harnack, anf. Skr. II, p. 519 f.) — at dette i Virkeligheden kun er et Ekscerpt af Homilierne; det kommer derfor for os overhovedet ikke i Betragtning. Der kunde saa være Tale om at finde det fælles Grundlag inden for Homilierne, som f. Eks. Neander, Bauer, Schliemann og Schwegler forsøgte, eller i Recognitiones, som Hilgenfeld og Ritschl foreslog, eller endelig dels i det ene, dels i det andet, saaledes som paa forskellig Maade Uhlhorn, Lipsius og Lehmann har gjort[1]). Waitz selv slutter sig nærmest til den sidste Gruppe, for saa vidt som han af de parallele Afsnit i Homilier og Recognitiones konstruerer en Klemensroman som det fælles Grundlag; p. 37 ff. giver han skematisk Resultatet af den foretagne Sammenligning[2]). Med Grundskriftet hører Klemens' Brev til Jakob sammen (p. 2 ff.), og Eksistensen af en saadan Klemensroman er bevidnet ved patristiske Citater (p. 39 ff.). Hvad Affattelsestiden angaar, finder Waitz i Kraft af forskellige Enkeltheder, at Skriftet ikke kan være ældre end Kallists Tid; Aar 220 er *terminus a quo* (p. 70); han vil dog paa den anden Side ikke gaa ret meget længere ned i Tiden, men betragter Aleksander Severus' Regering (220—30) som den sandsynligste Datering (p. 75). Harnack godkender *terminus a quo*, men vil holde hele det tredje Aarhundrede aabent som en Mulighed; inden for Grænserne 225 og 300 er han nærmest tilbøjelig til at foretrække Tiden omkring Aar 260 (anf. Skr. II, p. 532), og som han saaledes ogsaa Heintze (anf. Skr., p. 113).

Større Interesse end Klemensromanens Affattelsestid har imidlertid Spørgsmaalet om, hvilke Kilder der deri er benyttet. Waitz paaviser to med ganske forskellig Tendens og Oprindelse. Først de saakaldte *Κηρύγματα Πέτρου*, hvormed Peters Brev til Jakob og *Διαμαρτυρία* hører nøje sammen (p. 78 ff.). Ind-

---

[1]) De nævnte Forskeres Arbejder er anført hos Waitz, p. 16. Den allernyeste Literatur supplerer Walter Heintze, Der Klemensroman und seine griechischen Quellen, T. U. XL 2. 1914, p. 4 f.

[2]) Hvorvidt dette hans Forsøg er holdbart i alle Enkeltheder — Harnack, anf. Skr. II, p. 523 ff., aftrykker det fuldstændigt, men det korrigeres bl. a. af Heintze, anf. Skr., p. 6 ff. — er for vort Formaal uden Interesse; ligeledes Spørgsmaalet om, hvorvidt de to Recensioner — som Waitz mener — er fuldstændig uafhængige af hinanden.

hold og Omfang af disse *Κηρύγματα* har vi angivet Rec. III 75, der indledes: *Primus ergo liber ex his, quos prius misi* (sc. Clemens) *ad te* (sc. Jacobum), *continet de vero propheta*[1]) *et de proprietate intelligentiae legio secundum id quod Moysi traditio docet*; og paa samme Maade refereres Temaerne for i alt 10 Bøger. Klemens kan nu umuligt efter hele Fremstillingen have sendt Jakob Bøger tidligere; det maa være Peter selv; og *misi* er altsaa en Fejl enten af en Afskriver eller af en Oversætter i Stedet for *misit* (sc. Petrus). Paa Grundlag af denne Indholdsangivelse konstruerer da Waitz (p. 88 ff.) af Recognitiones og Homilierne *Κηρύγματα Πέτρου*; selvfølgelig bliver der nogen Usikkerhed med Hensyn til Enkeltheder, men Harnack (anf. Skr. II, p. 536) dømmer om Forsøget: »wie er so sorgfältig und einleuchtend bisher nicht vorgelegt worden ist«. I Rec. I—III og Hom II—III, XVI—XX indeholdes efter denne Rekonstruktion de væsentligste Bestanddele af Peters Forkyndelse, og for vor Sammenhæng har navnlig dette Kildeskrift Interesse, fordi deri »erkennen wir ein Produkt des synkretistischen Judenchristentums, wie es hauptsächlich — in allerdings verschiedenartigen Schattierungen — durch die phrygischen Irrlehrer des Kolosserbriefs, Kerinth, die Elkesaiten des Hippolyt und Epiphanius, die Nasaräer, Ossäer, Ebionäer und Sampsäer des Epiphanius (hær. 18. 19. 30. 53) vertreten ist« (Waitz, p. 125); især med Epifanios' Ebjonæere frembyder de i Kerygmerne fremsatte Anskuelser mange Lighedspunkter. Nu mener Waitz fremdeles (p. 154 ff.), at trods store Overensstemmelser paa væsentlige Punkter med Elchasais Lære er det alligevel ham, *Κηρύγματα* bekæmper som den falske Profet (Hom. III 3. 22. 23. 24); og umuligt er det ikke, at denne Opfattelse kan være rigtig; thi hvis vi har Ret i, at der baade i Elchasæismen og Ebjonæismen findes et stærkt essæisk Element (cfr. senere), vilde jo dermed Overensstemmelserne være forklaret; og at den nye Religionsstifter straks ved sin Fremtræden vakte Modstand inden for kristianiserede Retninger, er i og for sig ikke saa forunderligt og ingenlunde udelukket, fordi Ebjonæerne senere — ned imod Epifanios' Tid — anerkendte hans Autoritet. Og foreligger der Polemik mod Elchasai, er det utvivlsomt det rimeligste at antage, at den ikke er fremkommet alt for længe efter Profetens Virksomhed under

---

[1]) Waitz, p. 86, læser: *de verbo prophetae.*

Trajan, saaledes at Waitz' Datering (p. 160) til kort efter Jerusalems anden Ødelæggelse Aar 135 — denne er nemlig forudsat Hom. III 15 — sikkert i saa Fald træffer det rette. Med Harnack at godkende Allusionen til Elchasai — »es spricht manches dafür« (anf. Skr. II, p. 537) — og alligevel ansætte Kerygmernes Affattelse til omkring Aar 200 er i Betragtning af Ebjonæernes og de andre dermed beslægtede Sekters senere Overgang til Elchasæismen næppe tilraadeligt. At den tidlige Datering medfører Nødvendigheden af at antage Interpolering fra et Skrift imod Marcion, rimeligvis Justins (Waitz, p. 163 ff.), kan næppe heller indeholde nogen større Vanskelighed; man møder inden for Pseudoklementinerne en saadan Mangfoldighed af forskellige Forestillingskomplekser, at man rent umiddelbart faar det Indtryk, at disse Skrifter har haft en meget indviklet Tilblivelseshistorie.

Hvad Kerygmernes Hjemsted angaar, formoder Waitz (p. 151) paa Grundlag af Rec. II 65 (cfr. Hom. I 20 og Rec. I 17), at de maa være blevet til i Kæsarea; dette er dog næppe nogen nødvendig Antagelse, idet Kæsarea det anførte Sted ret naturligt maatte omtales i Forbindelse med Peters Historie. Derimod vil man sikkert ud fra Skriftets hele Tankeindhold og Tendens være berettiget til at lokalisere dets Affattelse enten til Palæstina eller Syrien.

Ved Siden af *Κηρύγματα Πέτρου* antager Waitz — med Tilslutning hos Harnack (anf. Skr. II, p. 538 f.), medens Bousset (G. G. A. 1905, p. 445) derimod er noget skeptisk deroverfor — fremdeles et andet Kildeskrift *Πράξεις Πέτρου*, indeholdende en Skildring af Apostlens Kampe med Simon Mager i Jerusalem, Kæsarea, Antiochia og Rom. Oprindelig var dette Skrift rent katolsk og antignostisk — det skal have været meget nært beslægtet med forskellige af de eksisterende Petrusakter — men »im Klemensroman wurden sie (sc. die *πράξεις*) mit den ausgesprochen judaistischen *Κηρύγματα Πέτρου* verbunden und nahmen dadurch eine Färbung an, die sie selber als ein judenchristliches Machwerk erscheinen lassen konnte, wie sie denn auch so von der Tübinger Schule betrachtet wurden« (Waitz, p. 201). Og denne jødekristelige Schattering har jo for os særlig Interesse, idet den aabner Mulighed for, at der ogsaa inden for den fra dette Kildeskrift hidrørende Bestanddel af Klementinerne kan være sekteriskjødiske Træk at finde. Mindre væsentlig er Dateringen; Waitz

(p. 245 ff.) bestemmer som Grænser 150 og 220, idet han fremhæver Karakallas Regering (211—17) som den sandsynligste Affattelsestid, og som Skriftets Hjemsted formoder han Antiochia eller Kæsarea.

Ved Siden af disse to Kildeskrifter har Forfatteren af Klemensromanen ogsaa hentet Stof andet Steds fra; Bousset har saaledes i Z. n. W. 1904, p. 18 ff., eftervist, at de mange Genkendelsesscener i sidste Instans gaar tilbage til en græsk Novelle, og Waitz (anf. Skr., p. 256 ff.) bl. a., at Rec. IX 17. 19—29 hviler paa Bardesanes' Skrift *Περὶ εἱμαρμένης*. Det er vel overhovedet rimeligt, at der foreligger mere eller mindre direkte Benyttelse af adskillige Kilder, som nu ikke mere lader sig paavise; men for vort Formaal har dette kun ringe Interesse.

Ikke uden Betydning vilde det derimod være at kende det Standpunkt, som Forfatteren til Klemensromanen selv indtager; da han har benyttet et saa udpræget jødekristeligt Skrift som *Κηρύγματα* og tilmed givet *Πράξεις* en judaistisk Kolorit, kunde det ligge nær at betragte ham som staaende denne Aandsretning nær. Herom vil dog Waitz (p. 52) ikke høre Tale; han ser i ham »einen Vertreter des vornicänischen Gemeindekatholizismus«, og som Bevis for denne sin Betragtning udsondrer han en hel Del Stykker, som tør betragtes som Forfatterens egen literære Ejendom. Men disse beviser snarest det modsatte; thi f. Eks. Tvætninger som de, der omtales Hom. XI 28. 30. 33 Rec. V 36 VI 8 VII 38 VIII 1 har dog næppe været vulgærkatolsk Praksis, men derimod særegne for jødekristelige, baptistiske Samfund. Waitz forklarer sligt ved en Henvisning til, at »die rituellen Gebräuche, die gefordert werden, wie die täglichen Waschungen, mögen jüdischen Ursprungs sein und gehen auf derartigen Quellen der Klementinen zurück, werden aber nicht als jüdische empfunden. Sie werden nur deshalb erwähnt, weil sie dazu beitragen, der Erzählung ein gewisses archaistisches Gepräge zu verleihen« (p. 55). Men det er dog vistnok næppe sandsynligt, at en Forfatter alene af Hensyn til arkaistisk Stil vilde anføre den Slags Ting, hvis han ikke betragtede dem med Sympati. Paa samme Maade forholder det sig med Udtrykket *ἁλῶν μεταλαμβάνειν*, der ogsaa forekommer i de Afsnit, der er Forfatterens literære Ejendom (Hom. XIII 8. 11 XIV 1. 8 XV 11); efter Waitz skal det fuldstændig have tabt sin kultiske Betydning og kun betegne Bord-

fællesskab, saaledes at »hier nicht im entferntesten an eine judenchristlich kultische Feier wie Cont. 4 zu denken ist« (p. 54). Men selv om dette ogsaa er rigtigt, er det dog næppe helt tilfældigt, at Forfatteren just har tilegnet sig denne Sprogbrug. I samme Forbindelse maa det ligeledes anføres, at naar Waitz (p. 60 f.) og Harnack (anf. Skr. II, p. 532) lader ham skrive i Rom, er dette næppe rigtigt; Bousset (G. G. A. 1905, p. 435) og Heintze (T. U. XL 2, p. 113 f.) fremhæver med Rette, at Syrien dog er langt sandsynligere som Hjemsted. Vanskelighederne er da heller ikke helt undgaaet Waitz, der til sidst (p. 55) gør følgende Bemærkning: »Immerhin ist die Stellung des Verfassers insofern unklar, als er, obwohl selbst auf katolisch-kirchlichem Standpunkt stehend, völlig unbefangen, ja mit einer gewissen naiven Freude Abschnitte aufnimmt, welche ausgesprochenermassen judaistisch oder gnostisch sind«. Uklarheden beror jo imidlertid udelukkende paa Forfatterens formentlige katolske Rettroenhed; og denne staar som paavist paa ret svage Fødder. Men hvad enten det nu skyldes Heterodoksi eller Naivitet, faktisk er det, at Klemensromanens Ophavsmand ogsaa uden for sin egentlige judaistiske Kilde *Κηρύγματα Πέτρου* kan meddele dermed beslægtet Stof. Dette er en Kendsgerning af ikke ringe Betydning for vort Formaal, hvor det jo netop gælder om at faa fat paa judaistiske Ejendommeligheder.

Beklageligt ud fra dette Standpunkt er det, at vi ikke har Klemensromanen i dens oprindelige Skikkelse, men kun i de to Bearbejdelser, Homilierne og Recognitiones; de Mænd, der har besørget de nye Fremstillinger, har nemlig været saa gode Katolikker, som ønskes kan, og efter bedste Evne har de søgt at uskadeliggøre de hæretiske Anskuelser, som de forefandt i deres Kilde. Dette er dels sket derved, at de har udeladt en stor Del af det Stof, som forekom dem anstødeligt; i mange Tilfælde har de rimeligvis ved en mindre Ændring af en stærkt judaistisk Fremstilling kunnet faa en god katolsk; dels har de indkapslet, hvad der blev tilbage af hæretiske Bestanddele saa godt imellem de kirkelige Fremstillinger, at det ikke mærkedes mere. Faktisk er de to Skrifter i Oldkirken blevet anset for gode og sunde Bøger, som Kirkens Mænd kunde have Nytte af at læse. For Recognitiones' Vedkommende er det indlysende deraf, at Rufin har oversat dem; det vilde han utvivlsomt ikke have gjort, hvis han havde vejret noget som helst kættersk deri. I Homilierne er ganske

vist de hæretiske Elementer mere fremtrædende, og de indeholder unægtelig adskillige Ting, som man maa undre sig over, at en ortodoks Mave har kunnet fordøje, f. Eks. de Udtalelser, der lægges Peter i Munden om, at der er meget falskt og urigtigt i det gamle Testamente (Hom. III 39—57). Men det stærkt opbyggelige Indhold i øvrigt har vel bevirket, at saadanne Enkeltheder ikke faldt saa stærkt i Øjnene.

Af den meddelte Oversigt over Pseudoklementinernes Tilblivelseshistorie følger da først, at for vort Formaal kommer navnlig Homilierne i Betragtning, fordi det judaistiske Element deri er bedst bevaret; dog er dette ikke helt forsvundet fra Recognitiones, saaledes at vi ogsaa her kan finde værdifuldt Stof. En videre Følge er det dernæst, at da de senere katoliserende Bearbejdelser har tilstræbt saa vidt gørligt at trænge saadanne Elementer tilbage eller helt at udslette dem, vil det være nødvendigt at fæste Opmærksomheden særlig ved Antydninger, der kan opfattes som Spor eller Rudimenter af tidligere Anskuelser. Og endelig gælder det, at saadanne Antydninger kan ventes ikke blot inden for det jødekristelig-gnostiske Kildeskrift, men praktisk talt overalt, fordi Forfatteren af Klemensromanen — det være sig nu bevidst eller ubevidst — har meddelt hele sin Fremstilling en judaistisk Farve.

Berettigelsen til overhovedet at inddrage den gnostiske Jødekristendom, der foreligger i Pseudoklementinerne, i en Behandling af Essæismen, beror paa, at der som før omtalt findes nære Berøringspunkter mellem de deri indeholdte Anskuelser og de Lærdomme, som var de raadende hos Elchasæerne og andre med Essæismen beslægtede jødiske Hæresier, som vi kender fra Epifanios. Navnlig foreligger der en Række betydningsfulde Overensstemmelser med de *Ἐβιωναῖοι*, som Hæreseologen skildrer Hær. XXX, og Bousset kan derfor (Hauptprobl. der Gnosis, p. 154) betegne det som en »bekannte Tatsache«, at »das System, das uns in der Grundschrift der Klementinen vorliegt, identisch ist mit dem der Ebioniten, von denen Epiphanius Hær. 30 berichtet«. Det skal her kun bemærkes, at denne Identifikation ogsaa har et ydre Holdepunkt, idet det om disse Ebjonæere hedder: *χρῶνται δὲ καὶ ἄλλαις τισὶ βίβλοις, δῆθεν ταῖς Περιόδοις καλουμέναις Πέτρου, ταῖς διὰ Κλήμεντος γραφείσαις, νοθεύσαντες μὲν τὰ ἐν αὐταῖς, ὀλίγα δὲ ἀληθινὰ ἐάσαντες*... Hær. XXX 15 Dindorf II, p. 107, 12 ff. Naar Epifanios nemlig mener, at de

har forfalsket største Delen af Indholdet, beror det paa, at han betragter Klemens som Skriftets Forfatter, og selvfølgelig kan han ikke tænke sig, at Apostlen Peters Discipel skulde kunne fremsætte saadanne Kætterier. Hær. XXX 16 Dindorf II, p. 108, 29 er omtalt et andet Værk *Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου*, men hvor vidt dette ogsaa lader sig paavise som et af Klementinernes Kildeskrifter, er ganske usikkert (cfr. Waitz, anf. Skr., p. 167 f.).

§ 7. DE VITA CONTEMPLATIVA.

Et andet Samfund, som sikkert ogsaa staar i meget nær Forbindelse med Essæerne, er de saakaldte Therapeuter. De kendes kun fra en enkelt Afhandling af Filon *Περὶ βίου θεωρητικοῦ*, *De vita contemplativa*, der i det følgende citeres som D. V. C., ligesom de øvrige filoniske Værker efter Paragrafinddelingen i den Cohn-Wendlandske Udgave med Mangeys Side- og Linietal i Parentes. I Skriftet fremstilles som Eksempler til Samtidens Beundring og Efterligning et Samlag af asketiske Mænd og Kvinder, der havde viet sig til et »beskuende« Liv. Nu er der imidlertid i Skildringen af disse Menneskers Livsførelse en Række Momenter, der minder stærkt om det senere kristne Munkevæsen. Allerede Eusebios havde Øje for dette, og han hævder derfor (H. E. II 16 f. Schwartz, p. 57 f.), at Therapeuterne virkelig har været en kristen Sekt; Filon skal nemlig under sit Ophold i Rom af Apostlen Peter være blevet vundet for Kristendommen og derefter have fundet sig foranlediget til at forherlige det kristne Munkesamfund. Denne Anskuelse er selvfølgelig uhistorisk; alene af kronologiske Grunde er det usandsynligt, at Filon kan have været kristen eller overhovedet have haft nogen nærmere Berøring med Kristendommen. Men alligevel har man undertiden været tilbøjelig til at give Eusebios Ret i, at det virkelig er kristne Munke, D. V. C. skildrer, idet nemlig Skriftet saa ikke skal være forfattet af Filon, men først stamme fra tredje eller fjerde efterkristelige Aarhundrede. Tvivlen om Autentien er ikke helt ny. Allerede i de første Udgaver af sin Geschichte der Juden havde Grätz (ligesom ogsaa i 4. Aufl. III, p. 698 og 799) bestridt Skriftets filoniske Affattelse, og samme Standpunkt indtog andre jødiske lærde som Jost (Geschichte des Judenthums und seiner Sekten I, p. 214). Kritisk forholdt sig ligeledes Michel Nicolas i en Afhandling: »Les Thérapeutes« i

Revue de Théologie 1868, p. 25—42; efter hans Opfattelse er D. V. C. en asketisk Utopi, en religiøs Roman, eller maaske kun en retorisk Øvelse over et i Datiden meget yndet Tema, og Therapeuterne selv har aldrig eksisteret. Forfatteren til D. V. C., som tilhørte en eller anden obskur mystisk Sekt, var ikke en kristen, men en jødisk Mand, som tog sig Q. O. P. L. til Mønster. Nicolas' Anskuelse blev godkendt af J. Derenbourg, der i Journal Asiatique 1868, p. 282 f., anførte yderligere et Par Argumenter i dens Favør. Heroverfor gjorde imidlertid E. Renan (i en Recension af Delaunay, Moines et Sibylles i Journal des Savants 1874, p. 796 ff.) gældende, at D. V. C. ikke kan være forfattet i andet eller tredje Aarhundrede, i hvert Fald ikke af en Jøde. Selv var han nærmest tilbøjelig til at betragte Skriftets Ophavsmand som et Medlem af Filons Skole, men han hævdede i øvrigt, at Spørgsmaalet filonisk eller ikke kun kan afgøres ad rent filologisk, sprogsammenlignende Vej, og beklagede, at de tidligere Angribere af Autentien ikke var slaaet ind paa en saadan. Desværre fulgte Kritiken heller ikke i den følgende Tid Renans Henstilling. Det Arbejde i nyere Tid, der har faaet størst Indflydelse paa Betragtningen af D. V. C. og derigennem tillige af Therapeuterne, er P. E. Lucius, Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese, Strassburg 1880, og de deri fremførte Argumenter er netop for allerstørste Delen af saglig Art, medens en omhyggelig Undersøgelse af Stil og Udtryksmaade savnes. Imidlertid anses hans Bevisførelse alligevel af mange for tvingende, og det vil derfor være nødvendigt at gaa lidt nærmere ind derpaa.

Lucius finder det nu først (p. 76—84) paafaldende, at mellem Filon og Eusebios er der ingen Forfatter, der omtaler Therapeuterne. Ikke blot tier Josefos, skønt dette Samfund vilde have givet ham en kærkommen Lejlighed til at fremhæve Jødefolkets Dyder, og ligesaa Plinius, der ellers gerne beretter om saadanne Kuriositeter, men ogsaa Strabon, der dog kendte Aleksandria af Selvsyn og to Gange beskriver den Egn, hvor den therapeutiske Koloni befandt sig. Apion kunde i disse Menneskers aparte Livsførelse have fundet en god Anledning til at smæde Jødefolket, men Josefos' Modskrift viser, at han intetsteds har gjort det. Porfyrios, der skrev om Askese, havde sikkert heller ikke forbigaaet Therapeuterne, hvis han havde haft noget som helst Kendskab til denne Sekt. Og endelig er det betydningsfuldt, at Filon selv

kun omtaler Samfundet i denne ene Afhandling; hvorfor nævner han det ikke der, hvor han skildrer Essæerne, i Sammenhæng med hvilke jo Therapeuterne vilde passe fortrinligt?

Men alene ved saadanne *argumenta e silentio* kan man selvfølgelig hverken bevise et Skrifts Uægthed eller Indholdets Uhistoriskhed; og Lucius har da ogsaa andre Grunde at føre i Marken. Hvad det første Punkt angaar, gør han (p. 85—95) opmærksom paa, at D. V. C. frembyder en Række Berøringspunkter med Q. O. P. L., men altid saaledes, at sidstnævnte Skrift har det primære, D. V. C. derimod det sekundære og afledede; med andre Ord: D. V. C. har som sin Forudsætning Q. O. P. L. Nu har imidlertid dette Værk haft et Komplement *Περὶ τοῦ πάντα φαῦλον δοῦλον εἶναι,* og derfor passer det kun slet, at D. V. C. ogsaa præsenterer sig som sammenhørende dermed. Forfatteren af D. V. C. er desuden langt mere snæverhjertet og fordømmende over for alt, hvad der ikke hører til hans Parti, end Forfatteren af Q. O. P. L., der glæder sig over alt godt og skønt i Verden, uanset hvorfra det kommer. Da fremdeles (p. 95—106) D. V. C. er skrevet som en Anbefaling af den therapeutiske Livsførelse, maa man forvente, at Filon i et og alt stemmer overens dermed; dette er imidlertid ingenlunde Tilfældet; den absolute Askese praktiserede han ikke selv, og der findes i hans Værker Udtalelser, som direkte fordømmer den; i hvert Fald kunde Filon aldrig billige, at Ynglinge og Kvinder hengav sig til en Afholdenhed, der, efter hans Opfattelse, kun passer for Mænd i en modnere Alder.

Ogsaa i sproglig Henseende findes en betydelig Forskel (p. 106—22). D. V. C. er skruet retorisk Patos og paa Effekt beregnet Deklamation, hvilket Filon ellers ikke beflitter sig paa — og i Indledningen angiver Forfatteren tilmed som sin Hensigt at skrive *ἀτεχνῶς*. Græske Citater med Anførelse af det Værk, hvorfra de hidrører, og nærmere Stedsbestemmelse inden for dette forekommer heller ikke hos Filon; han nøjes altid med at angive Navnet paa den paagældende Filosof eller Digter. Endvidere findes ufiloniske Ejendommeligheder i selve Ordforraadet. Saaledes *θεραπευτής*, der i D. V. C. foruden om Sekten tillige staar som Betegnelse for Læge og én Gang i Betydningen Tjener; i de øvrige filoniske Skrifter derimod forekommer Ordet hverken som Sektnavn eller = *ἰατρός*, medens denne sidste Sprogbrug er meget hyppig hos kristelige Forfattere. Paa samme Maade forholder det

sig med Betegnelsen μοναστήριον, der i førkristelig Tid ellers er fuldstændig ubekendt; σεμνεῖον som Synonym dermed er ligeledes kristelig Sprogbrug; og overhovedet lader der sig med Hensyn til Udtryksform paavise forbavsende Ligheder mellem den therapeutiske og den kristne Apologetik. Naar D. V. C. alligevel har mange Sætningskonstruktioner og en betydelig Del af sit Ordforraad fælles med Filon, beror det kun paa, at Skriftet er spækket med filoniske Sætninger, som en senere Kompilator har sammenstillet; p. 193 f. anfører Lucius saaledes en Del Steder, som rimeligvis er blevet udnyttede.

Skriftet er da (p. 123—57) ikke af Filon, heller ikke af en Jøde i tredje Aarhundrede, som dermed tilsigtede et Konkurrenceforetagende til Kristendommen; men det er kristeligt, en Apologi for det kristne Munkevæsen. Allerede i andet Aarhundrede betoner de kirkelige Forfattere stærkt Askesens Betydning, og i det tredje har rimeligvis Antallet af dem, som praktiserede denne, været i hurtig Vækst, i Særdeleshed i Ægypten. Betydningsfuld i denne Sammenhæng er Epifanios' Meddelelse om Hierakiterne (Hær. LXVII), som frembyder ikke faa Overensstemmelser med Therapeuterne, og noget lignende gælder de (Hær. LXXX) af samme Forfatter skildrede Messalianer (Euchiter). *Vita Antonii* beviser fremdeles, at saadanne Eneboere og Asketer har eksisteret inden for Kirken allerede under Diokletians Regering. Da disse hyppigt var udsat for Anklager for Dovenskab, Usædelighed o. s. v., er der intet usandsynligt i, at en Forfatter i tredje eller Begyndelsen af fjerde Aarhundrede forherligede deres Livsførelse ved et panegyrisk Skrift som D. V. C. Filons Navn egnede sig godt som Pseudonym, da han paa dette Tidspunkt var estimeret baade af Jøder og Hedninger, ligesom han ogsaa for de kristne var en meget sympatisk Skikkelse.

Og den her fremsatte Betragtning finder Lucius yderligere (p. 157—92) stadfæstet derved, at der til alle de i D. V. C. omtalte therapeutiske Lærdomme og Skikke lader sig paavise meget nære Analogier hos de kristne Asketer: 1) Motiveringen for Askese er den samme: ἀπάθεια bør tilstræbes (p. 159 ff.); 2) Gods og Ejendom bortskænkes, og 3) man søger Ensomhed (p. 161 f.). 4) At Sekten er udbredt over hele Verden, 5) Samlivet mellem dens enkelte Medlemmer og 6) Ordenens internationale Karakter er ligeledes fælles Træk (p. 162 ff.). 7) At Kvinder optoges, er ganske

ujødisk, men derimod kristeligt, og Therapeuternes Organisation minder om det kirkelige Hierarki (p. 164 ff.). 8) Kristeligt Præg har fremdeles, hvad der fortælles om deres Skuen, deres Læsning af de hellige Skrifter (Lucius forstaar τὰ ἄλλα i D. V. C. 25 [M. II 475, 20] om de nytestamentlige), deres allegoriske Kommentarer, Hymner, Fasteskikke, Næring (det varme Vand anvendtes ogsaa ved Nadverhandlingen!) og *Forkastelse* af Tvætninger (p. 168 ff.). 9) I Skildringen af den syvende Dag er der en vis Tvetydighed; der bliver ikke benyttet Udtrykket Sabbat, hvad dog Filon eller en anden Jøde næppe havde undladt (p. 175 f.). 10) Endnu større er — efter Lucius' Opfattelse — Tvetydigheden i Beskrivelsen af den store Fest. Den forstaar han nemlig saaledes, at hvad der berettes om Forsamlingen paa Aftenen før den egentlige Festdag, Fællesmaaltidet med Vekselsange og den derpaa følgende παννυχίς, i Virkeligheden sigter til Forholdene inden for den kristne Kirke i Ægypten, hvor man indtil femte Aarhundrede fejrede baade Sabbat og Søndag. For da at gøre en saadan Praksis sandsynlig i den førkristelige Tid skal den her være beskrevet som stedfindende med 50 Dages Mellemrum, ikke som paa Forfatterens Tid hver Uge. At Festmaaltidet virkelig er den kristne Nadverhandling med Agape, fremgaar yderligere af forskellige Biomstændigheder: de hvide Klæder, Bøn i Forvejen med Hænderne opløftet mod Himlen, Hymner derefter. Der er skildret to Maaltider: Nadver og Agape, men dog i saa tvetydige Udtryk, at man ikke straks ser, at der sigtes til den kristelige Praksis (p. 176 ff.). 11) Syret Brød ved et Festmaaltid er utænkeligt hos en jødisk Sekt; derimod er det ikke umuligt, at visse enkratitiske Kirkesamfund kan have fejret Nadveren med Vand i Stedet for Vin (p. 185 ff.). 12) Beskrivelsen af παννυχίς med den antifoniske Vekselsang har nære Paralleler i Urkristendommen, ikke derimod inden for det jødiske Samfund. Den rimeligvis uanstændige Dans kendes ogsaa inden for flere hæretiske Sekter som Meletianerne, Messalianerne og de langt senere levende Eceter (p. 188 ff.). 13) Endelig er Bønnen før Solopgang med Ansigtet mod Øst og opløftede Hænder en kristelig Skik (p. 191 ff.).

Støttet paa dette Materiale mener da Lucius at kunne betragte D. V. C. som »eine, etwa am Ende des dritten Jahrhunderts, unter dem Namen Philos, zu Gunsten der christlichen Askese verfasste Apologie« (p. 198), og hans Hypotese har, som allerede bemærket,

fundet Tilslutning i vide Kredse[1]); kun forholdsvis faa Røster har hævet sig imod den, men deriblandt dog to, hvis Kendskab til den filoniske Literatur giver deres Vidnesbyrd en ganske særlig Vægt, nemlig F. C. Conybeare i hans Udgave af D. V. C. »Philo about the contemplative life«, Oxford 1895, og Wendland i en Afhandling »Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben« i Jahrbücher für classische Philologie XXII Supplementband 1895—96, p. 693—771[2]). I Tilslutning til disse Arbejder anfører vi de væsentligste af de Grunde, der gør Lucius' Opfattelse uholdbar.

Først maa det da fremhæves, at man ikke kan lægge nogen videre Vægt paa, at ingen af de andre Oldtidsforfattere har omtalt Therapeuterne. Josefos kan muligvis have betragtet dem som Essæere; og i hvert Fald har han i sine Værker næppe nogetsteds haft Anledning til særlig at skildre det ægyptiske Samfund; Strabon omtaler kun Jøderne i Aleksandria med en enkelt Sætning, og af Klemens Aleksandrinus og Origenes har vi ikke bevaret alt, hvad de har skrevet — for slet ikke at tale om al den øvrige Oldtidsliteratur, der er gaaet tabt (cfr. Conybeare, anf. Skr., p. 346 ff.). At Filon kun omtaler Therapeuterne i dette ene Skrift, er muligvis heller ikke rigtigt; der findes rundt omkring i hans Værker Udtalelser, hvori man kunde finde Hentydninger til denne Sekt. Wendland (p. 716 f.) vil dog kun godkende et Par af dem[3]), medens Conybeare (p. 262 ff.) antager adskilligt flere; men Beviskraft kan disse selvfølgelig kun faa, for saa vidt man ad anden Vej har fastslaaet Ægtheden af D. V. C.[4]).

[1]) Den er saaledes blevet godkendt af Schürer endnu i 4' Aufl. (III, p. 687 ff.), Hilgenfeld, Ketzergeschichte, p. 88, Robertson Smith, Religion der Semiten, übers. v. Stübe, p. 232; tidligere ogsaa af Zeller, der dog i 4' Aufl. (III 2, p. 382) atter hævder Skriftets Autenti.

[2]) Allerede tidligere havde dog L. Massebieau i Revue de l'histoire des religions 1887, p. 170 ff. og 284 ff., forsvaret Ægtheden paa Grundlag af en udførlig Analyse af Skriftets Indhold og en Sammenstilling af parallele Udsagn fra andre filoniske Arbejder. I Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses I, p. 59 ff., opretholdt han sin Position overfor Derenbourg og Ohle.

[3]) De decal. 108 ff. (M. II 199) og De mut. nom. 32 ff. (M. I 583); ogsaa disse forkaster i øvrigt Bréhier, Philon, p. 323.

[4]) Paa lignende Maade forholder det sig med de Citater af D. V. C., man har villet paavise hos Kirkefædrene. Muligvis foreligger der et indirekte hos Klemens Aleksandrinus, idet Strom. V 4 (22, 1) Stählin II, p. 340, 10—13 minder om D. V. C. 16 (M. II 474, 2 ff.) (saaledes Wendland, p. 699); usikkert er derimod Strom. V 1 (8, 3) Stählin II, p. 330, 27 ff. ╪ D. V. C. 12 (M. II 473, 17) og 18 (M. II 474, 18), som Conybeare (p. 202) anfører, men Wendland (p. 699) forkaster. Større Betydning har den Spaltning i Tekstoverleveringen, der kan paavises i tredje Aarhundrede, saaledes at Teksten altsaa allerede maa have en længere Historie bag sig paa det Tidspunkt, da Skriftet efter Lucius' Opfattelse skulde være forfattet (Wendland, p. 696 ff.)

Fremdeles er det urigtigt som Lucius at betragte D. V. C. som en Fortsættelse af Q. O. P. L.; langt snarere hører Skriftet sammen med det Brudstykke af Apologien, som Eusebios overleverer i Præp. evang., og muligvis kan de to Skildringer have udgjort den fjerde af et fem Bøger stort Forsvarsskrift for Jøderne, som Filon medbragte under sit Gesandtskab hos Kaligula (Wendland, p. 701 f.; Conybeare, p. 343 f., 278 ff.). Skriftet er i øvrigt opbygget med en kunstfærdig Parallelisme efter den stoiske Diatribes Mønster; de fem Former for lavtstaaende Afgudsdyrkelse kommer igen andetsteds hos Filon, og de jødiske Bestanddele af *Oracula Sibyllina* og *Sapientia* viser, at han her benytter et faststaaende apologetisk Skema (Wendland, p. 703 ff.). De Forskelle, som Lucius vilde finde mellem D. V. C. og Filons øvrige Skrifter baade med Hensyn til Tankegang og Udtryksform, eksisterer i Virkeligheden ikke; Conybeare har tværtimod leveret et Bevis for Skriftets Ægthed ad den Vej ved under Teksten af sin Udgave at give en Mangfoldighed af Paralleller fra filoniske Skrifter, hvis Autenti er almindelig anerkendt; de mest betydningsfulde af disse Overensstemmelser er trykt med udhævet Sats, saaledes at man forholdsvis hurtigt kan danne sig et Skøn om dette Bevismateriales Værdi; yderligere giver han p. 354 ff. en Række Ord og syntaktiske Ejendommeligheder, der forekommer i D. V. C. og er specielle for den filoniske Sprogbrug; og Wendland gør p. 725 ff. opmærksom paa, at ogsaa Anvendelsen af Præpositioner, hvilket er et meget godt Kriterium til Bestemmelse af Forfatterejendommeligheder, er ganske som ellers hos Filon[1]). Denne Forfatter har ogsaa en saa individuel Stil, at enhver Forklaring ud fra »bevidst Efterligning« maa bortfalde — rent bortset fra, at noget saadant i Oldtidens pseudonyme Literatur er saa godt som ukendt[2]). Udtryk som *ἐφημερευτής*, *μοναστήριον* og *σεμνεῖον* kan ikke komme i Betragtning som filoniske *ἅπαξ λεγόμενα*, da det jo rimeligvis er Benævnelser, som Therapeuterne selv benyttede, og største Delen af de andre *ἅπαξ λεγόμενα*, som man plejer at anføre, viser sig ved nærmere Eftersyn at være endnu mindre paafaldende (Wendland, p. 721 f.).

---

[1]) Ligesaa er overalt fulgt de samme Grundsætninger for at undgaa Hiat (p. 724 f.), hvad Dieterich (Abraxas, p. 144) finder bevisende i Forbindelse med Skriftets stoiske Kolorit (af en kristelig Falsator maatte man vente en nyplatonisk).

[2]) »Eine solche Fähigkeit sprachlicher Nachbildung, eine so intime Vertrautheit mit dem Stile eines älteren Autors ist aber nicht nur einem Fälscher nicht zuzutrauen, sie ist im Altertum überhaupt undenkbar« (Wendland, p. 731).

Skriftets Autenti er da saaledes sikret ved de sproglige Kriterier[1]), og derved kan ikke rokkes, selv om Lucius' Forstaaelse af Skildringen som hvilende paa det kristne Munkevæsen ogsaa havde været mulig. Det er den imidlertid ikke; thi ved Slutningen af det tredje Aarhundrede fandtes der kun enkeltvis levende Anakoreter og ikke hele Samlag; Grundlæggeren af saadanne *coenobia* har først Pakomios ca. 340—50 været (Conybeare, p. 330 ff.; Wendland, p. 760). Dertil kommer, at Munkevæsenet ingen Sinde har trængt til nogen Apologi — dets Berettigelse var i Datiden umiddelbart indlysende; Filon vilde ogsaa have været en daarlig Autoritet at benytte som Pseudonym; thi sin Yndest inden for Kirken har han jo netop vundet ved Skriftet D. V. C. (Conybeare, p. 327 ff.; Wendland, p. 759). Endelig maa det bemærkes, at Skildringen af Sabbatsfesten og Festen hver 50. Dag er meget ligefrem, naar den tages, som den lyder, medens den efter Lucius' Fortolkning bliver saa kunstig, at det ikke er tænkeligt, at en Forfatter skulde have baaret sig saa raffineret og tillige saa meningsløst ad (Wendland, p. 761 ff.).

Er nu D. V. C. et ægte filonisk Skrift, er det dermed givet, at der i Tiden omkring vor Tidsregnings Begyndelse har eksisteret en jødisk Sekt, der benævnedes Therapeuterne, og hvis Levevis har været i det væsentlige saaledes, som den deri er skildret; Samfundet havde jo sit Hovedsæde ved den mareotiske Sø, og det var derfor ikke vanskeligt for den i Aleksandria levende Filon at skaffe sig nærmere Underretning derom. Fremdeles er det klart, at der maa være et vist Slægtskab mellem Therapeuter og Essæere, idet en Mængde Træk, der ikke kan være genuin jødiske, er fælles for dem begge; eksempelvis kan nævnes, at Samfundene begge danner en afsluttet Orden, afholder Kultmaaltider fælles for Medlemmerne, forkaster Slaveri, muligvis Privatejendom og rimeligvis Nydelsen af Kød og Vin, højagter Jomfruelighed, har deres særegne hellige Skrifter og kender visse Former for Soltilbedelse. Lige overfor saadanne Overensstemmelser kan man ikke lægge Vægt

---

[1]) Det anerkendes af Dieterich (Abraxas, p. 144), Diels (Elementum, p. 51), Pfleiderer (Urchristentum ^{2} II, p. 5 f.), Bousset (Rel. d. Judent.^{2}, p. 536), Harnack (R. E. XIX, p. 680), Strathmann (Askese I, p. 149 f.) o. fl. Friedländers Forsøg paa at udlede D. V. C. fra et jødisk-aleksandrinsk Parti, som stod i et Modsætningsforhold til Filon (Zur Entstehungsgeschichte des Christentums, p. 69 ff), gendriver Bréhier (Philon, p. 324), som i øvrigt hævder, at D. V. C.s filoniske Affattelse er mulig, men den kan ikke strengt bevises.

paa, at vi hos Therapeuterne ikke hører om religiøse Tvætninger, højtidelige Optagelsesceremonier, Grader m. m.; man maa her erindre, at vi kun kender Sekten gennem Filons Skildring, og han har om den kun fremhævet de Træk, som forekom ham at være særlig beundringsværdige; hvis vi ikke havde haft Josefos' Værker, vilde vi jo heller ikke have vidst om saadanne Forhold hos Essæerne[1]). Principielt maa man vistnok hævde, at naar to jødiske Samfund har saa mange og saa betydningsfulde Ejendommeligheder fælles, tør det formodes, at Ligheden ogsaa strækker sig videre, og man vil derfor være berettiget til at forklare Antydninger i Beretningen om den ene Sekt med Analogier fra den anden — selvfølgelig under Forudsætning af, at der ikke er overleveret noget, som strider direkte derimod. Beviset for Berettigelsen af en saadan Fremgangsmaade kan jo kun føres ved at forsøge at gennemføre den i Praksis, saaledes som det vil blive gjort i det følgende; men den naturlige og simple Maade, hvorpaa uklare Udtryk og Antydninger paa begge Sider undertiden derved finder deres Forklaring, vil formentlig godtgøre dens Rigtighed. Det er i den Henseende uvæsentligt, om man antager, at Therapeuterne er Udløbere fra Essæismen[2]) eller dens Forløbere[3]); det er endog tilstrækkeligt at antage, at begge de to Sekter er fremkommet derved, at de samme Faktorer har gjort deres Indflydelse gældende paa Jødedommen, med andre Ord at Jøderne i Aleksandria og i Palæstina har været i Berøring med de samme fremmede Religionsformer — thi som det senere skal blive eftervist, er Sekternes Fremkomst uforklarlig ud fra jødiske Forudsætninger alene — hvis Lærdomme de da har tilegnet sig i mere eller mindre tilpasset Skikkelse. »All along its frontier, wherever Judaism became enamoured of and was

---

[1]) Med stor Energi førte Gfrörer, Philo II, p. 299 ff., Beviset for, »dass Essäer und Therapeuten *eine* Sekte sind und dieselben Ansichten theilten«, og de Forskere, som godkender Ægtheden af D. V. C., indrømmer i Reglen ogsaa, at som Kilde til Essæismen »the account of the Therapeutes .... must also be consulted as describing a closely allied sect« (Lightfoot, Ep. to the Colossians [1904], p. 81; cfr. Hausrath, Neutest. Zeitgesch.[3] I, p. 154 ff., og Pfleiderer, Urchristentum [2] II, p. 13 f.).

[2]) Saaledes f. Eks. Ritschl (Theol. Jahrb. 1855, p. 341 ff.) og Zeller (Theol. Jahrb. 1856, p. 405 og 432 f., samt i de senere Udg. af Phil. der Griech., sidst i 4. Aufl. III 2, p. 374).

[3]) Saaledes f. Eks. Gförer (Philo II, p. 342 ff.), Zeller (i 1. Aufl. af hans Hovedværk III, p. 593), Lutterbeck (Neutestl. Lehrbegriffe, p. 275 f.) og Mangold (Irrlehrer der Pastoralbriefe, p. 3).

wedded to Oriental mysticism, the same union would produce substantially the same results«[1]).

§ 8. TALMUD.

Man kunde paa Forhaand undre sig over, at der ikke tidligere i dette Afsnit har været Tale om den rabbinske Literatur; det var jo i og for sig nærliggende, at en Bevægelse som Essæismen paa en eller anden Maade havde sat sig tydelige Spor derved, at en eller flere af Rabbinerne havde udtalt sig om den. Dette er imidlertid ikke Tilfældet; der findes overhovedet ikke i Talmud en eneste Udtalelse, der med absolut Sikkerhed lader sig henføre til Essæerne. Flertallet af Forskerne betragter det derfor som frugtesløst at søge Oplysninger derom i den rabbinske Literatur, og denne Betragtning er vistnok i det væsentlige rigtig; men da en Del, særlig af de jødiske Lærde, deri har fundet en Mængde Allusioner til Essæismen, maa vi med nogle faa Eksempler vise, af hvad Art de er, og hvorledes de i Virkeligheden først fremkommer ved ret problematiske Kombinationer.

Til det græske *Ἐσσαῖοι* lader der sig som sagt ikke med absolut Sikkerhed paavise nogen hebraisk Ækvivalent i den talmudiske Literatur. Vil man nu alligevel finde Sekten omtalt deri, kan man gaa en af to Veje. Enten kan man tage sit Udgangspunkt i forskellige Benævnelser, der anvendes om Grupper af Mennesker, muligvis om religiøse Samfundsdannelser, og da ud fra et sprogligt eller sagligt Grundlag søge at eftervise disses Identitet med de omspurgte Essæere; eller man kan holde sig til Skikke og Lærdomme, der omtales af de talmudiske Forfattere, og som frembyder Lighed med, hvad Josefos og Filon ved om deres Helte, og derefter ud fra ensartet Handlen slutte ogsaa til de handlende Subjekters Identitet.

Eksempler paa den første Fremgangsmaade kan man finde hos Z. Frankel, der i en Afhandling: »Die Essäer nach talmudischen Quellen« i Monatsschrift 1853, p. 30—40 og 61—73, gaar meget vidt i Retning af at finde Talmud-Udsagn om Essæismen[2]).

---

[1]) Lightfoot, anf. Skr., p. 93.

[2]) Allerede tidligere havde han gjort de samme Synspunkter gældende i »Die Essäer. Eine Skizze« i Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums 1846; men da dette Tidsskrift ikke findes paa vore Biblioteker, er det mig kun bekendt gennem Referat i Monatsschrift og hos Lightfoot, Ep. to the Colossians 1904, p. 354 ff.; Weinstein, Beiträge zur Geschichte der Essäer, Wien 1892, som ligeledes vil udlede største Delen af vort Kendskab til Sekten af talmudiske Kilder, har heller ikke været mig tilgængelig.

Han gaar her ud fra, at חסיד og צנוע er de to hebraiske Benævnelser, der paa Græsk fremtræder som Ἐσσαῖος og Ἐσσηνός, og da der i Talmud ret naturligt som i religiøs Literatur overhovedet jævnlig er Tale om fromme og ydmyge Mennesker, er det ikke saa forunderligt, at han finder, »dass die talm. Quellen die Essäer kennen und ihrer häufig erwähnen« (Monatsschrift, p. 31); og endnu lettere forstaaelig bliver en saadan Ytring, fordi han i det talmudiske חבורא ser en Betegnelse for Essæersamfundet; חבר bliver følgelig overalt = Essæer. Men disse Identifikationer er i Virkeligheden ganske umulige. At צנוע paa Græsk skulde kunne blive til Ἐσσηνός, er næppe tænkeligt, og dertil kommer, at der Demai VI 6 Goldschmidt I, p. 255 er Tale om nogle צנועי af Hillels Skole, hvormed dog ikke godt kan være ment Essæere. Heller ikke kan חסיד være samme Ord som Ἐσσαῖος; vi har jo netop 1. Mkb. 2, 42 og 7, 12 ff. den græske Transskription af dette hebraiske Udtryk i Ἀσιδαῖος. Naar det Pirqe Abot V 10 (Stracks Udg.[3], p. 44) hedder, at den, som siger שלי שלך ושלך שלך, er חסיד, kan dette ikke retfærdiggøre Frankels Identifikation (mod Grätz, Geschichte der Juden[4] III, p. 699); thi rent bortset fra, at det er tvivlsomt, hvor vidt der dermed er sigtet til Ejendomsfællesskabet, er den naturligste Betydning af חסיד dog her: from. Paa Makkabæertiden eksisterede חסידים (Ἀσιδαῖοι) ganske vist som Partinavn; men deraf fremgik Farisæerne (Wellhausen, Pharisäer u. Sadducäer, p. 78 ff.[1]); og det nytter ikke at indskrænke sig til kun at ville finde Essæerne i חסידים הראשונים, thi herom dømmer J. Lehmann, der i øvrigt andetsteds i Talmud finder Essæerne omtalt: »Aucun des faits rapportés par le Talmud au sujet »des hommes pieux des anciens temps« ne concorde avec les détails donnés par Josèphe au sujet des Esséniens« (Revue des études juives 1895, p. 185). Endelig er det ogsaa forkert i חברים at se en Betegnelse for Essæerne; at nemlig i Virkeligheden חבר er synonymt med פרוש, er en Opfattelse, der nu til Dags har vundet næsten almindelig Anerkendelse (cfr. Schürer II, p. 399 ff.); dens Rigtighed fremgaar tydeligst deraf, at Chagiga II 7 er פרושים stillet i Modsætning til עם הארץ ganske paa samme Maade, som det Demai II 3 sker med en חבר (Stederne er citerede hos

---

[1]) W. mener ganske vist, at Farisæere og Essæere har deres fælles Udspring i disse Ἀσιδαῖοι; men dette er ubevisligt — og usandsynligt, hvis Ἐσσαῖος staar i Forbindelse med חשא at være tavs (cfr. senere).

Schürer II, p. 453 f.). Og selv om man som Frankel betragter Essæerne som en yderliggaaende Form for Farisæismen, hvad i sig selv er en meget problematisk Hypotese, har man i hvert Fald ingen Ret til at forstaa de talmudiske Udsagn som særlig gældende den essæiske Fraktion indenfor dette Parti.

Ved Siden af de nævnte tre Betegnelser חסיד, צנוע og חבר er der ogsaa en Række andre, hvori Frankel ligeledes finder Essæerne skjult, men de er kun Gætninger, til Bevis for hvis Rigtighed der saa godt som intet lader sig anføre, f. Eks. זקנים, הראשונים, קהלא קדישא דבירושלים o. fl.; og det samme gælder בני הכנסת, der skal være Navnet paa den laveste Grad inden for Ordenen. Snarere kunde der være Tale om et Sted i den jerusalemitiske Talmud (jer. Joma III 7 Trad. Schwab V, p. 196), hvor det hedder, at en אסי tilbyder Rabbi Pinchas at meddele ham den rette Udtale af det hellige Navn, שם המפורש (Monatsschrift, p. 71 f.). Nu betyder אסיא Læge, men det kan ogsaa oversættes: en Essæer, og selve Udsagnet om Kendskabet til μυστήρια kunde meget vel passe dertil; men en saadan enkeltstaaende Bemærkning maa selvfølgelig modtages med stort Forbehold. Muligt var det ogsaa, at der kunde skjule sig en Reminiscens om Essæerne i de saakaldte חצונים, saaledes som f. Eks. Friedländer (Revue des études juives 1897, p. 215 f.) ud fra Betydningen: de udelukkede = εἰργόμενοι (Ant. XVIII 19 [1, 5]), og endnu mere afgjort allerede J. Lehmann (Revue des études juives 1895, p. 197 ff.) har hævdet. Dels er Navneligheden jo ret stor, naar man sammenligner med Formen Ἐσσηνοί; og dels kendes Ḥissonim fra Sanhedrin XI 1 Goldschmidt VII, p. 379, hvor det hedder, at udelukket fra Delagtighed i den kommende Verden er »den, som læser Ḥissonims[1]) Bøger, og som for at helbrede et Saar mumler: ingen af de Lidelser, som jeg bragte over Ægypten, vil jeg bringe over dig, thi jeg, Jahve, er din Læge (Ex. 15, 26)«; og om Essæerne ved vi netop, at de havde særegne hellige Skrifter og gav sig af med Lægekunst (cfr. senere). Mere problematisk er derimod en Identifikation, som man ligeledes jævnlig træffer (f. Eks. ogsaa hos Lehmann, anf. Skr., p. 198). Chagiga II 2 beretter, at Menahem gik ud af Synedriet (יצא מנחם), hvilket den jerusalemitiske

---

1) Goldschmidt har הקורא בספרים החיצונים, hvilket han oversætter: »wer die fremden Bücher liest«.

Talmud (Trad. Schwab VI, p. 277) forklarer om, at han forlod den farisæiske Lære, som han tidligere havde forkyndt. Frafaldet kunde skyldes, at han gik over til Essæismen, thi Josefos omtaler netop en Essæer med et saadant Navn (Ant. XV 373 ff. [10, 5]); men dette er ganske vist ingenlunde saa sjældent, at der derfor nødvendigvis maa være ment den samme Person.

Endnu lettere end at finde Navnligheder er det selvfølgelig inden for Talmud at finde omtalt Træk, som meget vel kunde være essæiske; men til Gengæld er da rigtignok Vanskeligheden saa meget desto større ved at godtgøre, at de nu ogsaa virkelig er det. Frankel er selv (Monatsschrift, p. 32) noget skeptisk over for et Sted fra bab. Berakot 9 b Goldschmidt I, p. 31, hvor det hedder om nogle ותיקין (et Ord, som egentlig betyder de svagelige, men her vel staar som Betegnelse for de fromme), at de fuldendte deres Bøn ved Solopgang (ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה); J. Lehmann (anf. Skr., p. 190) derimod betragter Udtrykket som »un des noms probables des Esséniens«. Nu overleverer Josefos om Essæerne: *πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων, πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχὰς ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι* (Bell. II 128[8,5]), hvilket jo stemmer meget godt overens med Talmudstedet, og det kunde derfor synes, som om det i hvert Fald var muligt at identificere ותיקין med Essæerne; men bab. Šabbat 118 b Goldschmidt I, p. 604 ønsker en berømt Rabbi fra andet Aarhundrede: יהא חלקי ממתפללים עם דמדומי חמה, hvoraf følger, at paa dette Tidspunkt kan Bøn ved Solopgang ikke have været noget ejendommeligt alene for Essæerne, da Rabbi Jose næppe vilde ønske sig deres Lod; Udtrykket maa altsaa her staa som en Betegnelse for Fromhed i al Almindelighed. En Række andre Allusioner fra Megilla IV 9 f., som J. Lehmann (anf. Skr., p. 189) forsøger at paavise, er endnu mere tvivlsomme. Han oversætter — i det væsentlige overensstemmende med Schwab VI, p. 253 —: »Si quelqu'un dit: Je ne veux pas passer devant la tèba (faire l'office) avec des vêtements de couleur, on ne lui permet pas de passer, même s'il se couvre de vêtements blancs«, hvilket sammenstilles med en Meddelelse hos Josefos om, at Essæerne bestandig bar hvide Klæder (Bell. II 123 [8, 3]). Fremdeles: »Dorer les tefillin, les porter sur la manche du vêtement, c'est agir comme les Ḥissonim«; her har vi altsaa det Udtryk, som efter den ovenfor nævnte Opfattelse er identisk

med græsk Ἐσσηνοί. Naar det hedder: »Si quelqu'un dit: que ta miséricorde s'étende sur le nid de l'oiseau; que dans le bien ton nom soit rappelé; nous te rendons grâce, nous te rendons grâce; on lui ordonne de se taire«, skal deri være skjult en Polemik mod Essæernes Skæbnetro (Ant. XIII 172 [5, 9]); og endelig minder Bestemmelsen: »Si quelqu'un interprète comme des allégories[1]) les lois qui prohibent les unions entre parents, on lui ordonne de se taire« dels om, at efter Filons Udsagn hos Essæerne *τὰ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει φιλοσοφεῖται* (Q. O. P. L. 82 M. II 458, 22 f.), og dels om Sektens Forkastelse af Ægteskabet (Bell. II 120 [8, 2] og oftere).

Alle disse talmudiske Udsagn fordømmer imidlertid kun Forestillinger og Sædvaner, der muligvis kan være essæiske, men strengt taget ikke behøver at tages saaledes; og selv under Forudsætning af, at denne Forstaaelse virkelig er den rigtige, er det ikke derfor givet, at der netop maa være sigtet til Essæersamfundene. Det er jo nemlig ingenlunde usandsynligt, at essæiske Ideer kan have faaet Indflydelse ogsaa paa andre Kredse af det jødiske Folk; man kunde tænke sig, at det til en vis Grad havde fundet Sted inden for Farisæismen, og de anførte Steder vilde da være at betragte som det ældre Standpunkts Reaktion mod de nye Lærdomme. Da nu Essæernavnet ikke med Sikkerhed lader sig paavise i den rabbinske Literatur, kan de deri omtalte Lærdomme og Skikke kun godtgøre sig som essæiske ved deres Overensstemmelse med Filons og Josefos' Beretninger; de vil derfor vanskeligt kunne forøge vor deraf øste Viden om selve Ordenens Levevis synderligt. Derimod vilde de jo ingenlunde være uden Betydning, hvis vi i dem turde se et Vidnesbyrd om, at de essæiske Ideer havde fundet Udbredelse ogsaa uden for de egentlige Ordenssamfunds snævrere Kreds; og i det følgende vil der blive fremdraget flere Kendsgerninger, der taler til Gunst for en saadan Opfattelse. Her skal kun til sidst rent foreløbig omtales endnu et Eksempel, som viser Betydningen af dette Synspunkt.

Essæerne var ivrige Baptister, og da der et Par Gange i den talmudiske Literatur er nævnt טובלי שחרית, Morgendøberne ɔ: Mennesker, som bader hver Morgen, mener Frankel (Monatsschrift, p. 67), at »man erkennt in ihnen leicht die Essäer«, en Opfattelse,

---

[1]) Schwab: celui qui *modifie* le texte du chapitre des mariages prohibés.

som har fundet Tilslutning hos flere jødiske Lærde, bl. a. Grätz (Geschichte der Juden[4] III, p. 700). Det vides imidlertid ikke med Sikkerhed, at Essæerne har taget Bad før Morgenbønnen, saaledes som det af Tosefta Jadajim[1]) fremgaar, at det var Tilfældet med טובלי שחרית, og en Identifikation er derfor en betænkelig Ting. Den Strid, der er refereret mellem dem og Farisæerne, fremkalder ogsaa nærmest det Indtryk, at her er Tale om Mennesker, der bortset fra denne Daabspraksis deler de farisæiske Forudsætninger i langt højere Grad, end Tilfældet var med Essæerne. Er dette rigtigt, bliver altsaa »Morgendøberne«s Eksistens ved Siden af de kristelige Hæreseologers Omtale af jødiske ἡμεροβαπτισταί et værdifuldt Vidnesbyrd om, hvilken Udbredelse baptistisk Praksis efterhaanden fandt inden for Senjødedommen.

Paa samme Maade maa der dømmes om de formentlig essæiske Skrifter, man undertiden har villet paavise. Efter Josefos' Angivelse Bell. II 142 (8, 7) maatte den vordende Essæer forpligte sig til ... καὶ συντηρήσειν ὁμοίως τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία; Sekten har altsaa haft særegne hellige Bøger, og adskillige Forskere har nu villet finde disse inden for, hvad der er os overleveret af den senjødiske Literatur. Disse Forsøg kan imidlertid sikkert betragtes som forfejlede, og i hvert Fald som Kilder til vor Viden om selve Essæersekten vil saadanne Skrifter ligesaa lidt som de talmudiske Vidnesbyrd kunne faa nogen Betydning, fordi det ikke med Sikkerhed kan godtgøres, at de virkelig er essæiske. Bousset (Rel. d. Jud.[2], p. 531) bemærker med Rette herom: »Es findet sich zwar überall hier und da einiges, was man essenisch nennen könnte. Aber es findet sich auch in allen spezifisch Nicht-essenisches. Und gerade die spezifischen Eigentümlichkeiten des essenischen Ordens finden sich nirgends«. Man opfatter derfor bedre de formentlig essæiske Træk som et Vidnesbyrd om, at de paagældende Forestillinger har haft Udbredelse inden for Senjødedommen ogsaa i Kredse, der ikke var egentlig essæiske. I en senere Sammenhæng vil nu disse Skrifter blive nærmere behandlet. Her skal kun omtales Qohelets Forhold til Essæismen, fordi det vilde have en ikke ringe Betydning for Datering af Sekten, om den allerede havde været kendt af dette Skrifts For-

---

[1]) Stedet bliver anført og behandlet nærmere senere.

fatter, der jo efter al Sandsynlighed skriver ± 200 f. Kr. (Driver, Introduction[7], p. 476).

Qoh. 9, 2 hedder det som følger: »Alle faar den samme Skæbne, den retfærdige og den ugudelige, den gode [og den onde], den rene og den urene, *den, som ofrer, og den, som ikke ofrer;* det gaar den gode som Synderen, *den, der sværger, som den, der ikke sværger*«. Der forudsættes altsaa her Mennesker, der forkastede Ofre og vægrede sig ved at aflægge Ed; dette kunde meget vel passe paa Essæerne, om hvem det samme er berettet (Ant. XVIII 19 [1, 5] og Q. O. P. L. 75 [M. II 457, 9 f.]—Bell. II 135 [8, 6], Ant. XV 370 f. [10, 4] og Q. O. P. L. 84 [M. II 458, 32]). Sikker er denne Allusion dog ikke; thi 4, 17 udtaler Forfatteren, at ogsaa efter hans egen Opfattelse har Offer kun ringe Værdi. Og under alle Omstændigheder forudsætter Udsagn som de nævnte jo ingenlunde nogen Essæer o r d e n. Zeller, som har henledt Opmærksomheden derpaa, ser da ogsaa i dem kun Vidnesbyrd om »die Denkweise, die sich im Essäismus zur Sekte verdichtet hat« (Z. w. Th. 1899, p. 206). Endnu mere usikker er en anden Allusion, som Zeller finder i Qoh. 3, 21: »Hvem ved om Menneskenes Aand, at den stiger opad, og om Dyrenes Aand, at den stiger nedad i Jorden«[1]), hvilket sammenstilles med den essæiske Lære om, at Sjælene efter at have været lænkede til de jordiske Legemer ved Døden befries fra disse *καὶ μετεώρους φέρεσθαι* (Bell. II 155 [8, 11]). Thi 12, 7 refereres en beslægtet Tanke med Udtryk, hvori Ligheden med det essæiske ganske mangler: »Og Støvet vender tilbage til Jorden, saaledes som det før var, og Aanden vender tilbage til Gud, som har givet den (וְהָרוּחַ תָּשׁוּב אֶל־הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נְתָנָהּ). Zeller nævner ikke Qoh. 9, 8, hvor man kunde finde en Allusion til essæiske Skikke, dersom man oversatte: »Lad altid dine Klæder være hvide, *men* lad ikke Olie mangle paa dit Hoved«. Efter Bell. II 123 (8, 3) gik nemlig Essæerne bestandig klædt i hvidt, men vogtede sig omhyggelig for at komme i Berøring med Olie. Et Slægtskab med Essæismens *εἱμαρμένη*-Lære (Bell. XIII 172 [5, 9]) kunde man fremdeles søge i Qoh. 9, 12: »Thi Menneskene kender ligesaa lidt deres bestemte Tid (עִתּוֹ) som Fiskene, der fanges i Garnet«; og ligeledes med den essæiske Ringeagt for Kvinden (Præp. evang.

---

1) Med LXX bør der vokaliseres הָעֹלָה og הַיֹּרֶדֶת, idet M. T. jo øjensynlig beror paa en dogmatisk Korrektur; se Kommentarerne til Stedet.

VIII 11, 8 f. Heinichen I, p. 397 f.) kunde sammenstilles Qohelets Udsagn 7, 28: »én Mand (som han skal være) har jeg fundet blandt tusind Mænd; men en Kvinde (som hun bør være) har jeg ikke fundet blandt ligesaa mange Kvinder«. Dog, det er jo alt sammen Overensstemmelser, saa ubetydelige, at de meget vel kan være tilfældige, og Qohelets Udtryksmaade er tilmed saa ubestemt, at det kan være tvivlsomt, hvor vidt der overhovedet foreligger Lighedspunkter; kun 9, 2 er i den Henseende aldeles sikker. Under disse Omstændigheder vil det da være det sikreste ikke at bygge for meget paa disse Antydninger, der i det højeste kan komme i Betragtning som Vidnesbyrd om, at essæiske Strømninger muligvis allerede har kunnet mærkes inden for Jødedommen i Slutningen af tredje eller Begyndelsen af andet Aarhundrede f. Kr.

Vi har dermed afsluttet Oversigten over det ret forskelligartede Kildemateriale, der kan faa Betydning for vor Undersøgelse; de Principper, hvorefter det skal udnyttes, kan først fremstilles, naar vi i det følgende Afsnit faar givet en nærmere Bestemmelse af den historiske Sammenhæng, hvori Essæismen staar med de forskellige andre, beslægtede Religionssamfund, som hidtil kun har været omtalt mere i Forbigaaende.

B. ESSÆISMENS HISTORIE.

§ 9. NAVNET.

Paa Græsk fremtræder Navnet Essæere under en dobbelt Form, nemlig *Ἐσσαῖοι* og *Ἐσσηνοί*, men saadanne Dobbeltbenævnelser er her et velkendt Fænomen; vi har baade *Μελιταῖοι* og *Μελιτηνοί*, *Βοστραῖοι* og *Βοστρηνοί*, *Ἐδεσσαῖοι* og *Ἐδεσσηνοί*, *Ναβαταῖοι* og *Ναβατηνοί*, *Σαμαῖοι* og *Σαμηνοί* o. s. v., og disse Former benyttes uden Spor af Forskel (cfr. Lucius, Der Essenismus, p. 90); en endnu nærmere Analogi foreligger i den dobbelte Benævnelse: *Σαμψαῖοι* og *Σαμψηνοί* (Epifanios, Hær. XIX 2 Dindorf I, p. 325, 33 og Hær. XXX 3 Dindorf II, p. 92, 13), og i den senere Form for Essæernavnet *Ὀσσαῖοι* (Hær. XIX, cfr. XXX 1 Dindorf II, p. 90, 15 og LIII 1 Dindorf II, p. 508, 4), idet her ogsaa Læsemaaden *Ὀσσηνοί* forekommer i Haandskrifterne (se de tekstkritiske Annotationes, Dindorf I, p. 425). Forholdet mellem *Ἐσσαῖοι* og *Ἐσσηνοί* er nu nærmere dette, at Filon altid anvender Formen *Ἐσσαῖοι*[1]). Josefos benytter derimod begge; 6 Gange skriver han (efter Nieses Tekst) *Ἐσσαῖος*[2]), med Undtagelse af Ant. XV 371 (10, 4) overalt i Sing, og 14 Gange[3]) *Ἐσσηνοί*, fraset Ant. XIII 311 (11, 2) altid i Plur.; i Reglen er altsaa Sprogbrugen hos denne Forfatter: *Ἐσσαῖος* i Sing og *Ἐσσηνοί* i Plur. Plinius og Solinus har *Esseni* og ligesaa Dio Chrysostomos: *Ἐσσηνοί* (se Citaterne p. 26 ff.); Hippolyt gengiver, som Josefos paa de tilsvarende Steder *Ἐσσηνοί* (Phil. IX, 18 og 28 Duncker, p. 472, 3 og 486, 58),

[1]) Q. O. P. L. 75 (M. II 457, 5); Præp. evang. VIII 11, 1. 2. 8. (Heinichen I p. 396 f.); D. V. C. 1 (M. II 471, 1).

[2]) Bell. I 78 (3, 5); II 113 (7, 3); 567 (20, 4); III 11 (2, 1); Ant. XV 371 (10, 4); XVII 346 (13, 3).

[3]) Bell. II 119 (8, 2); 158 (8, 11); 160 (8, 13); V 145 (4, 2); Ant. XIII 171 og 172 (5, 9); 298 (10, 6); 311 (11, 2); XV 372 (10, 4); 373 og 378 (10, 5); XVIII 11 (1, 2); 18 (1, 5); Vita 10 (2).

medens derimod Porfyrios overalt skriver *Ἐσσαῖοι* (De abst. IV 11 og 13 Nauck, p. 245, 14. 21; 251, 6). Foruden de førnævnte *Ὀσσαῖοι*, omtaler Epifanios ogsaa et andet Kættersamfund: *Ἐσσηνοί* (Hær. X, cfr. Hær. XXX 3 Dindorf II, p. 92, 13 f.), og den samme Form anvender endelig Hegesip (H. E. IV 22, 7 Schwartz, p. 157). Disse senere Vidnesbyrd har imidlertid i denne Sammenhæng ingen videre Betydning; her kommer kun Josefos og Filon i Betragtning, og da nu den sidste bestandig anvender Formen *Ἐσσαῖοι*, og Josefos fortrinsvis den samme i Sing., idet han ved et enkelt Eksempel tillige viser, at han ogsaa kender den i Plur., tør vi maaske deri finde en Antydning af, at *Ἐσσαῖοι* er den Benævnelse, der kommer den hebraiske eller aramaiske Grundform nærmest; hvorfor Josefos da har foretrukket Pluralisformen *Ἐσσηνοί* formaar vi ikke nu at afgøre, men ud fra Analogier som *Μελιταῖοι* = *Μελιτηνοί* kan han have ment sig berettiget til at vælge frit imellem de to Muligheder.

Større Interesse end den rette Form vilde det imidlertid have at kende Navnets rette Betydning; men med absolut Sikkerhed lader denne sig desværre ikke bestemme. Utallige er de forskellige Etymologier, man har forsøgt; og skønt et meget betydeligt Antal af dem uden videre kan afvises som ganske forfejlede, bliver der dog flere tilbage, der alle maa betegnes som mulige, og indenfor hvilke altsaa Valget maa træffes.

Til de ubetinget urigtige maa henregnes Filons Derivation af Ordet fra det græske *ὅσιος* — saaledes maa nemlig hans tre Udtalelser forstaas: *Ἐσσαῖοι .... κατ' ἐμὴν δόξαν, οὐκ ἀκριβεῖ τύπῳ διαλέκτου Ἑλληνικῆς, παρώνυμοι ὁσιότητος* Q. O. P. L. 75 (M. II 457, 7 f.) og: *τὸν λεχθέντα τῶν Ἐσσαίων ἢ ὁσίων ὅμιλον* § 91 (M. II 459, 35 f.) samt: *οἳ καλοῦνται μὲν Ἐσσαῖοι, παρὰ τὴν ὁσιότητα, μοὶ δοκῶ, τῆς προσηγορίας ἀξιωθέντες* Præp. evang. VIII 11, 1 (Heinichen I, p. 396), idet det vistnok er udelukket, at han ved *ὅσιος* skulde have tænkt paa ܚܣܝܐ = חסיד, som Lucius (Der Essenismus, p. 89) foreslog, og E. Nestle (Z. n. W. 1903, p. 348) har forsøgt at forsvare ved Henvisning til en Udtalelse af Chrysostomos; i saa Fald maatte dette have været tydeligt udtrykt, f. Eks. ved *διαλέκτου Ἑβραϊκῆς* e. lign. Som Filons er overhovedet enhver Forklaring af *Ἐσσαῖος* ud fra græske Ord forfejlet, og Forslag som *ἴσος*, paa Grund af Medlemmernes indbyrdes Lighed, *ἔσω*,

med Henvisning til deres esoteriske Lære, eller *αἶσα*, støttet paa Sektens Skæbnetro, kan nu kun betragtes som Kuriosa.

Hvis man overhovedet vil gøre sig Haab om at naa den rette Tydning, maa man søge blandt hebraiske eller aramaiske Ord. Det gjorde allerede Epifanios, men ganske vist uden synderligt Held; Hær. XIX 1 Dindorf I, p. 324, 29 ff. bemærker han: *τοῦτο δὲ τὸ γένος τῶν Ὀσσαίων ἑρμηνεύεται διὰ τῆς ἐκδόσεως τοῦ ὀνόματος στιβαρὸν γένος*, d. v. s. han udleder *Ὀσσαῖοι* af עז Styrke[1]), og den samme Anskuelse ligger vel til Grund for den derfra noget afvigende Forklaring, som gives i Prooemiet, Dindorf I, p. 277, 20: *Ὀσσαῖοι, οἳ δὴ ἰταμώτατοι ἑρμηνεύονται*; cfr. Epitome, Dindorf I, p. 352, 19 f. Beslægtet med Epifanios' Forklaring og ligesaa umulig er Cohns Derivation af עשין, »de stærke«, hvilket Navn Essæerne skulde have ført paa Grund af deres Bell. II 151 ff. (8, 10) omtalte Sjælsstyrke (Monatsschrift 1858, p. 271), og at Frankels Etymologier: *Ἐσσαῖος* = חסיד og *Ἐσσηνός* = צנוע ogsaa er forfejlede, er tidligere omtalt. I endnu højere Grad gælder dette om Oppenheims (Monatsschrift 1858, p. 272 f.), hvorefter *Ἐσσαῖος* skulde være = עושה og *Ἐσσηνοί* = עושין, begge Dele en Forkortelse for: Iagttager(e) af de levitiske Renhedslove (עושין חולין על טהרת הקודש el. עושה); denne Forklaring kunde ganske vist have et Støttepunkt deri, at Josefos kun bruger *Ἐσσηνοί* i Plur. (hvilket O. i øvrigt ikke gør opmærksom paa); men som før bemærket kræver de to Former paa — *αῖος* og — *ηνός* ikke nogen tilsvarende Dobbelthed paa Hebraisk (Aramaisk), og »Gørerne« er unægteligt et temmeligt besynderligt Udtryk for Overholdere af Loven. Bedre kunde det da forklares om Undergørere, Mirakelmænd; Frankel identificerer saaledes — uden i øvrigt at godkende denne Etymologi — Essæerne med de i Talmud omtalte אנשי מעשה, hvilket dels netop betegner saadanne Thaumaturger og dels Mænd, som udfører fromme Gerninger; men selv med denne Forstaaelse bliver »Gørerne« ikke noget naturligt Navn.

Nogen synderlig Tilslutning har heller ikke Hilgenfelds Etymologier fundet. I det første Arbejde[2]), hvori han kom ind paa

---

[1]) At Adjektivet hedder עז plur. עִזִּים, har vel næppe staaet ham klart; og det er ikke rimeligt, at han skulde have tænkt paa det aramaiske, ogsaa ψ 89, 9 forekommende חסין — selv hvis *Ὀσσηνῶν* havde været den rette Læsemaade.

[2]) Die jüd. Apokalyptik, p. 278; ligesaa endnu Oskar Holtzmann, Neutest. Zeitgeschichte, p. 168.

Spørgsmaalet, satte han Navnet i Forbindelse med det hebraiske Verbum חזה se; af den hebraiske Form חזים skulde da Ὀσσαῖοι og af den aramaiske חָזִין Ἐσσαῖοι være fremkommen; men rent bortset fra det paafaldende i at udlede den senere Betegnelse af Hebraisk og den tidligere af Aramaisk, er denne Forklaring umulig af rent fonetiske Grunde, og Hilgenfeld indsaa da ogsaa selv (Ketzergesch., p. 99, og allerede Z. w. Th. 1868, p. 346), at σσ ikke kan fremstaa af ז, hvilket Bogstav LXX altid gengiver ved ζ. Den Hypotese, han derefter slog ind paa, nemlig at udlede baade Ἐσσαῖοι og Ἐσσηνοί af en lille By Ἔσσα vest for det Døde Hav, var imidlertid endnu uheldigere. Eksistensen af en saadan By er nemlig i allerhøjeste Grad tvivlsom; Josefos omtaler ganske vist efter den alm. Tekst Ant. XIII 393 (15, 3) Ἔσσα i Peræa, men Parallelen Bell. I 104 (4, 8) viser, at det simpelthen er en Fejl i Stedet for *Γέρασα* (*Γέρ–ασσα*); at Byen nemlig, som Hilgenfeld vil, skal have haft to Navne, og at Ἔσσα endvidere skulde staa i Forbindelse med hebr. אשש, grundlægge, og derfor betyde noget i Retning af Koloni, samt at man i den tredobbelte Mulighed for Vokalisation af det arabiske أُسّ, إِسّ og أَسّ (fundamentum) skulde have Forklaringen paa den Forskel, der foreligger i de græske Benævnelser: Ἐσσαῖοι, Ἰεσσαῖοι og Ὀσσαῖοι, er Paastande, som de talrige Gentagelser (sidst i Z. w. Th. 1900, p. 204 ff.) ikke har kunnet gøre mere sandsynlige.

Betydelig bedre er Grätz' Opfattelse; han identificerer (Geschichte der Juden [4] III, p. 94 og 700 f.) Essæerne med de i Talmud omtalte טובלי שחרית og finder denne Identificering stadfæstet ved Navnet; סחא er nemlig det samme som טבל, bade; med foranstillet א kan deraf dannes אסחאי, badende, ved Elidering af ח fremkommer Udtalen Assai, og det enkelte Ord er da en Forkortelse for אסחאי צפרא, Morgendøber. Etymologien er god, for saa vidt som den berører et Moment, der sikkert har haft central Betydning for Essæersamfundet; men Identifikationen med טובלי שחרית bliver derved ganske vist højst usandsynlig, idet det dog vilde være paafaldende, om den samme Sekt var benævnt med to forskellige Udtryk for at bade. Uanset dette kunde Derivationen fra סחא imidlertid meget vel være rigtig; men Elideringen af ח er næppe saa simpel en Sag, som Grätz antager, og mod Præfigeringen af א kan ogsaa indvendes, at Formen אסחאי aldrig forekommer i os bekendte Tekster.

Større Tilslutning har derfor en anden Hypotese fundet, som ligeledes støtter sig til en betydningsfuld essæisk Ejendommelighed. Det er Forklaringen af *Ἐσσαῖοι* som אסיא, Læger[1]), med Henvisning til Bell. II 136 (8, 6), hvoraf det fremgaar, at Sekten lagde stor Vægt paa at kende Midler *πρὸς θεραπείαν παθῶν*. En yderligere Stadfæstelse har man ment at finde i Navnet paa Essæernes ægyptiske Frænder *θεραπευταί*, idet Filon betragter det som en Mulighed, at denne Benævnelse kan stamme fra Sektens Lægekunst: *θεραπευταὶ γὰρ καὶ θεραπευτρίδες ἐτύμως καλοῦνται, ἤτοι παρόσον ἰατρικὴν ἐπαγγέλλονται κρείσσονα τῆς κατὰ πόλεις — ἡ μὲν γὰρ σώματα θεραπεύει μόνον, ἐκείνη δὲ καὶ ψυχὰς κ. τ. λ.* D. V. C. 2 (M. II 471, 15 ff.). Men det er dog tvivlsomt, om man tør lægge nogen synderlig Vægt paa denne Forfatters Etymologier, og trods det umiskendelige Slægtskab mellem de to Sekter er det jo heller ikke nødvendigt, at deres Navne har haft samme Betydning. En Ytring i Q. O. P. L. 75 .... *παρώνυμοι ὁσιότητος, ἐπειδὴ κἂν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνασιν* (M. II 457, 7 ff.) kan heller ikke benyttes som Støtte for denne Anskuelse; thi Tilføjelsen *θεοῦ* viser jo, at *θεραπευταί* er ment som Tjenere, ikke som Læger. Alligevel er Derivationen af אסיא fuldkommen mulig, og naar vi ikke slutter os til den, er det kun, fordi der eksisterer en anden, som støtter sig til et Forhold, som sikkert har været endnu mere karakteristisk for Sekten.

Formelt og reelt mulig er ogsaa Udledningen fra syrisk ܚܣܝܐ, i Plur. stat. abs. ܚܣܝܢ og stat. emphat. ܚܣܝܐ, som i Nutiden er den mest udbredte. Efter at Hitzig (Geschichte des Volkes Israel II, p. 427) havde paavist, at *Ἐσσηνοί* let lod sig udlede af den første Flertalsform og *Ἐσσαῖοι* af den sidste, fandt denne Opfattelse Tilslutning hos Lucius (Der Essenismus, p. 89 f.), Schürer (II, p. 655) og Bousset (Rel. d. Judent. [2], p. 525 f.). Men derimod maa dog indvendes, at det vilde være paafaldende, dels at man dannede én græsk Form i Analogi med stat. abs. og en anden svarende til stat. emphat., og dels ogsaa, om Farisæerne, som

---

[1]) Saaledes bl. a. Bellermann, Geschichtliche Nachrichten aus dem Alterthume über Essäer und Therapeuten, p. 6 ff.; Gfrörer, Philo II, p. 341; Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael[2] II, p. 405 f.; Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel, p. 126; Keim, Geschichte Jesu I, p. 284; Renan i Journal des Savants 1874, p. 799; Lutterbeck, Neutestl. Lehrbegriffe I, p. 274.

oprindelig benævnedes: de fromme, חסידים, senere fik Navnet Separatister, medens den Sekt, der bestod af Separatister *κατ᾽ ἐξοχήν*, overtog Farisæernes gamle Æresbetegnelse. Dertil kommer yderligere, at ܚܣܝܐ ikke forekommer i de palæstinensiske, overhovedet ikke i de vestaramaiske Dialekter, men kun i den syriskedesseniske, og det ligger dog temmelig fjernt at hente Forklaringen til Essæernavnet derfra. Denne Derivation bør derfor trods de fremragende Tilhængere, som den har haft, vistnok alligevel opgives.

Størst Sandsynlighed for sig har da Forklaringen ud fra det hebraiske Verbum חָשָׁה, aram. חֲשָׁא, være tavs; Adjektivet חַשָּׁאִים betyder saa »de tavse«, »de hemmelighedsfulde«, og som vi senere skal se, var netop *μυστήρια*, hemmelige Lærdomme, som kun maatte røbes for de indviede, noget, som Essæerne lagde den allerstørste Vægt paa; det var tillige et Forhold, som maatte falde de udenforstaaende i Øjnene, saaledes at det er lige let forklarligt, at denne Benævnelse kunde fremkomme baade inden for Medlemmernes egen Kreds og udenfor iblandt dem, der var Vidner til disses esoteriske og eksklusive Levevis. Denne Etymologi findes allerede hos Jost (Geschichte des Judenthums I, p. 207), den foretrækkes ligeledes af en saa fremragende Forsker som Lightfoot (Ep. to the Coloss. [1904], p. 352), og i allernyeste Tid har adskillige andre sluttet sig til den. I en Afhandling i Zeitschrift für Assyriologie 1903, p. 75 ff., søgte Eugen Mittwoch ligesom tidligere Klein (Bidrag till Israels religionshistoria, p. 61 f.) at støtte Teorien ved Henvisning til et Mišnasted, Šeqalim V 6 (Goldschmidt III, p. 884), hvor det hedder: שְׁתֵּי לְשָׁכוֹת הָיוּ בַמִּקְדָּשׁ אַחַת לִשְׁכַּת חַשָּׁאִים[1] וְאַחַת לִשְׁכַּת הַכֵּלִים; »Haššaims Kammer« forstod de da om det Lokale i Templet, hvor de *ἀναθήματα*, som Essæerne efter Ant. XVIII 19 (1, 5) ydede, blev anbragt. I det følgende hedder det imidlertid: »i Haššaims Kammer har de, som frygter Synden, anbragt deres Gaver hemmeligt (בַּחֲשַׁאי), og trængende af god Familie faar derfra deres Underhold hemmeligt (בַּחֲשַׁאי)«, d. v. s. her gives aabenbart en anden Forklaring af Benævnelsen »Haššaims Kammer«; Mittwoch hævder nu ganske vist, at denne er sekundær, først fremkommet paa et Tidspunkt, da man ikke mere havde nogen Erindring om, hvem Essæerne

[1]) Goldschmidt bringer חַטָּאִים i Teksten og חַשָּׁאִים som Variant.

var, og samme Opfattelse deles ganske af Dalman, der bemærker: »Ἐσσαῖοι ist gewiss herzuleiten von חשׁא oder חשׁי »verschwiegen«. Als חשׁאים werden sie Scheck V 6 erwähnt, wo die Mischna die Bedeutung des Namens nicht mehr verstanden hat« (Gramm. des jüd-paläst. Aramäisch [2], p. 419); men Sagen er dog temmelig usikker. Mittwoch indrømmer imidlertid selv dette, men mener alligevel, at uafhængig af, hvorledes det forholder sig med Mišnastedet, danner חשׁאים det bedste Udgangspunkt for Tydning af Navnet Ἐσσαῖοι; og heri turde han have Ret. Den samme Forklaring hylder da ogsaa Schlatter (Geschichte Israels, p. 122), J. Felsen (Neutest. Zeitgesch. I, p. 390) og König (Alttest. Religion, p. 554 f.).

§ 10. SEKTENS ÆLDE.

Yderst sparsomme er de Efterretninger, vi har til Fremstillingen af Essæersamfundets ydre Historie. Vi hører første Gang om det Ant. XIII 171 ff. (5, 9), hvor Josefos under Skildringen af Jonatans Herredømme meddeler, at *κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον*, d. v. s. paa det Tidspunkt, da Forbundet med Lakedæmonerne kom i Stand, var der hos Jøderne tre *αἱρέσεις*: Farisæere, Sadducæere og Essæere, som divergerede indbyrdes ved en forskellig Opfattelse af Forudbestemmelsen. Nu herskede Jonatan fra 161—43 f. Kr., og saafremt hans spartanske Sendefærd er historisk, maa den have fundet Sted henimod Slutningen af hans Regeringstid. Josefos' Meddelelse forudsætter altsaa Essæersektens Eksistens omkring Midten af det andet førkristelige Aarhundrede. Hvor vidt man kan lægge nogen synderlig Vægt paa denne Datering, er imidlertid tvivlsomt. Den eneste Anledning, som Josefos har til at omtale de tre Sekter her, er vistnok, at han ønsker at fremstille det jødiske Folk som bestaaende af lutter Filosoffer eller i hvert Fald som havende mange saadanne i sin Midte, hvorved det jo vilde blive fuldt kvalificeret til at slutte Forbund med Romere og Grækere (cfr. Lucius, Der Essenismus, p. 26 f.); men hvis dette alene har været det ledende Motiv for Forfatteren, maa man i høj Grad regne med den Mulighed, at han kan have antedateret senere Forhold. Denne Meddelelse har derfor næppe nogen synderlig Værdi som Tidsbestemmelse. Under Aristobul I (104—03, cfr. Schürer I, p. 256 f.) omtales dernæst Essæeren Judas,

der som Profet forudsagde Antigonos's Død (Bell. I 78 ff. [3, 5] ⧺ Ant. XIII 311 ff. [11, 2]); Beretningen herom er dog temmelig legendarisk (cfr. tidligere p. 25), og det er i hvert Fald muligt, at denne Fortælling først er blevet til betydeligt senere paa et Tidspunkt, da det var almindeligt bekendt, at Sekten i sin Midte talte mange Prognostikere. Legendarisk er vel ogsaa, hvad der Ant. XV 373 ff. (10, 5) berettes om Menahem, der, da Herodes den Store var Barn, forudsagde ham hans fremtidige Kongeværdighed; men den Tidsbestemmelse, som Skildringen her indeholder, stadfæstes ad anden Vej. Herodes er nemlig født 72 f. Kr., og Menahems Optræden maa altsaa falde omkring Midten af første Aarhundrede. Nu beretter Plinius (23—79 e. Kr.) om Essæerne: *ita per seculorum milia (incredibile dictu) gens aeterna est.* Han selv og rimeligvis ogsaa hans Kilde har følgelig anset Sekten for at være urgammel, og en saadan Anskuelse forudsætter vel, at dens Oprindelse gaar mindst et Aarhundrede tilbage. Til samme Resultat fører ogsaa en Bemærkning i Præp. evang. VIII 11, 1 Heinichen I, p. 396: *μυρίους δὲ τῶν γνωρίμων ὁ ἡμέτερος νομοθέτης ἤλειψεν ἐπὶ κοινωνίαν, οἳ καλοῦνται μὲν Ἐσσαῖοι,* hvor altsaa Moses fremstilles som Sektens Stifter[1]). Muligvis er Filon ledet til denne Opfattelse af den Betydning, som Essæerne tillagde Moses' Navn (Bell. II 145 [8, 9]), men alligevel forudsætter den dog, at han har anset Sekten for meget gammel; er Apologien affattet ca. Aar 40 e. Kr., føres vi altsaa i det mindste tilbage til det første Aarhundrede f. Kr.

Man har undertiden forsøgt at bevise Essæersamfundets endnu højere Ælde af den Skildring, Filon i Q. O. P. L. 89 ff. (M. II 459, 15 ff.) giver af de Forfølgelser, det i Tidens Løb har været udsat for; den anføres som et Vidnesbyrd om Medlemmernes *ἀδούλωτος ἐλευθερία* og lyder saaledes: »Denne har de lagt for Dagen, da der fra Tid til anden fremstod Magthavere i Landet med forskellige Anlæg og Attraa. Thi nogle bestræbte sig for at overgaa Dyrene i Tøjlesløshed, og veg ikke tilbage for nogen som helst Grusomhed; de prisgav deres Undersaatter i Hobetal, de overlevende sønderflængede de paa Slagteres Manér, Led for Led, og de holdt ikke op, før de i Kraft af den over alle menneskelige Forhold raadende Retfærdighed selv blev ramte af

1) Saaledes maa Ordene dog sikkert forstaas trods Plooijs Indvendinger (De bronnen voor onze kennis van de Essenen, p. 92 ff.).

den samme Skæbne. Andre gav deres Afsindighed og Raseri Udslag i Ondskab af anden Art; de lagde sig en usigelig Bitterhed til, talte blidt, men skjulte under det blide Sprogs Maske et heftigt og hidsigt Sindelag, smigrede som gale Hunde, men foraarsagede ulægelige Saar og efterlod som Mindesmærker om deres Ugudelighed og Menneskefjendskab, rundt omkring i Byerne, de lidendes uforglemmelige Skæbner. Men ingen, hverken af de grusomme eller af de listige og ondskabsfulde formaaede at komme bemeldte Samfund af Essæere eller Hellige til Livs, men afvæbnede ved disse Mænds Retskaffenhed, anerkendte de dem som selvstændige og virkelig fribaarne og priste deres fælles Maaltider og deres over al Beskrivelse fortræffelige Fællesskab, som er det tydeligste Tegn paa et fuldkomment og meget lykkeligt Liv«.

Det er i denne, for den retoriske Stil i Q. O. P. L. ret karakteristiske Beretning omtalt, at to Grupper af Magthavere har udøvet Grusomheder mod deres Undersaatter — thi saaledes maa *τοὺς ὑπηκόους* sikkert forstaas (cfr. Wendland, J. pr. Th. 1888, p. 101 f.) — medens de derimod har anerkendt Essæernes Fællesskab og Samfundsmaaltider, efter Filons Opfattelse endog lovprist disse. Men dermed er næsten ogsaa alle de konkrete Træk i Skildringen udtømt, og det er derfor vanskeligt at afgøre, hvilke Herskere der sigtes til. Imidlertid har man alligevel jævnlig forsøgt at identificere dem, for derigennem at vinde en Tidsbestemmelse. Paradigmet for den første Gruppe har man saaledes ment skulde være Aleksander Jannæos (103—76)[1], idet Udtrykket: de prisgav deres Undersaatter i Hobetal, skulde sigte til den Ant. XIII 372 f. (13, 5) omtalte Nedsabling af 6,000 Jøder paa Løvhyttefesten. Men om denne Fyrste kunde det ikke godt siges, at han selv ramtes af den samme Skæbne, altsaa at blive sønderflænget eller i hvert Fald dræbt, da han døde som Følge af en Sygdom, han havde paadraget sig ved sin Drikfældighed (Ant. XIII 398 [15, 5]); om ham vides det da heller ikke, at han har tilkendegivet nogen Beundring for Essæersamfundet. Og den samme Indvending maa rejses mod at betragte Antiochos Epifanes som den, der skulde have staaet Model til den filoniske Skildring af Herskernes Grusomheder. Denne Opfattelse, som har vundet en ret stor Udbredelse, støttes i Reglen paa, at Filon ligefrem skal have overtaget

---

[1]) Saaledes antydningsvis Keim, Geschichte Jesu I, p. 283.

Træk fra Billedet af Antiochos i 2 Makkabæerbog; Lucius (Der Essenismus, p. 38 f.) sammenstiller saaledes M. II 459, 18 f. med 2 Mkb. 5, 11 (ἀγριότητα θηρίων ≑ τεθηριωμένος); Nedsablingen i Hobetal L. 20 f. med Mordet paa de 40,000 i 2 Mkb. 5, 13 f.; Sønderflængningen paa Slagteres Vis L. 21 f. med 2 Mkb. 7, 4 f. og 7; Gengældelsen, der ramte Forfølgerne L. 23 ff. med 2 Mkb. 7, 35. 17 og 9, 5 ff. Men der foreligger jo her kun ganske almindelige saglige Lighedspunkter, som naturligt maatte frembyde sig, naar det gjaldt at beskrive Tyranners grusomme Adfærd. Overensstemmelse med Hensyn til Valg af Udtryk og Sætningskonstruktion, som i saadanne Tilfælde alene kan være bevisende, findes ikke; og dertil kommer saa yderligere, at 2 Mkb. rimeligvis er forfattet saa sent, at den næppe kan være benyttet af Filon; i hvert Fald er Q. O. P. L.s formentlige Afhængighed deraf den eneste Grund til ikke at datere 2 Mkb. til Midten af det første Aarhundrede e. Kr.[1]). Ganske vist var det, selv om der ikke foreligger Afhængighed af 2 Mkb., alligevel tænkeligt, at Filon kunde have haft Epifanes — denne Type paa Ondskabens Kulmination — for Øje, den Gang han vilde beskrive, hvilket mægtigt Indtryk den essæiske Livsførelse har gjort; men selv om saa var, vilde man deraf næppe nok kunde slutte, at Filon har været sig bevidst, at denne Sammenstilling forudsatte Essæernes Eksistens allerede paa Epifanes' Tid (175—64); og at denne Forudsætning ogsaa stemmede med Virkeligheden — ja derfor vilde en Forfatter med saa ringe historisk Sans naturligvis endnu mindre kunne yde nogen som helst Garanti.

Forbilledet for den anden Gruppe Magthavere finder man i Reglen enten i Alkimos, paa hvem Skildringen taaleligt passer (cfr. Ant. XII 398 ff. [10, 3] og 1 Mkb. 7, 21 ff.), eller ogsaa i Herodes den Store, om hvis Listighed, Forstillelse og Grusomhed Josefos ved meget at fortælle (Ant. XVII 164 ff. [6, 4], XVI 150 ff. [5, 4], XV 2 ff. [1, 1 f.], 280 ff. [8, 3], 403 ff. [11, 4] o. s. v.). Men disse Træk er jo saa almindelige hos Datidens Fyrster, at der er mange, paa hvem de kan passe. Mere konkrete er i Virkeligheden Slutningsordene, som man i Almindelighed med en Bemærkning

---

[1]) Naar Bousset, der antager Benyttelsen, i Kraft deraf, daterer 2 Mkb. til »also wahrscheinlich noch vor 40« (Rel. d. Judent.[2], p. 36) er denne *terminus ad quem* ud fra hans Forudsætninger for sildig, da Q. O. P. L., som omtalt ovenfor p. 11, rimeligvis er forfattet ved vor Tidsregnings Begyndelse.

om Filons retoriske Stil gaar lettere hen over. De lyder: *πάντες δὲ ἀσθενέστεροι τῆς τῶν ἀνδρῶν καλοκἀγαθίας γενόμενοι καθάπερ αὐτονόμοις καὶ ἐλευθέροις οὖσιν ἐκ φύσεως προσηνέχθησαν, ᾄδοντες αὐτῶν τὰ συσσίτια καὶ τὴν παντὸς λόγου κρείττονα κοινωνίαν κ. τ. λ.*, og man maa deroverfor spørge: Kender vi Herskere, som har anerkendt de essæiske Fællesmaaltider og Ejendomsfællesskabet? Nu har vi netop hos Josefos Ant. XIV 213 ff. (10, 8) overleveret et Edikt fra Prætoren Julius Gajus (?; efter Schürer II, p. 110, er dette Navn »jedenfalls korrumpiert«; muligvis skal der læses *Σερουίλιος Οὐατίας*, Prokonsul i Asien 46—45 f. Kr.) til Øvrigheden paa Paros, hvori det hedder, at *οἱ Ἰουδαῖοι ἐν Δήλῳ καί τινες τῶν παροίκων Ἰουδαίων* har klaget over, at de blev hindrede i at leve efter deres fædrene Love og Skikke; Prætoren misbilliger da, at *κωλύεσθαι αὐτοὺς ζῆν κατὰ τὰ αὐτῶν ἔθη καὶ χρήματα εἰς σύνδειπνα καὶ τὰ ἱερὰ εἰσφέρειν*, da jo dog Gajus Cæsar *ἐν τῷ διατάγματι κωλύων θιάσους συνάγεσθαι κατὰ πόλιν, μόνους τούτους οὐκ ἐκώλυσεν οὔτε χρήματα συνεισφέρειν οὔτε σύνδειπνα ποιεῖν*. Altsaa, Cæsar har tilladt Jøderne at have en fælles Kasse og at foranstalte Fællesmaaltider. Man kan ikke nægte, at der er en betydningsfuld Overensstemmelse mellem dette Træk, og hvad Filon fortæller i Q. O. P. L. Interessant er det fremdeles, at Prætoren blandt Klagerne nævner *καί τινες τῶν παροίκων Ἰουδαίων*; Essæerne rejste nemlig meget omkring og nød Gæstfrihed hos deres Ordensbrødre (cfr. senere), og man kunde følgelig formode, at disse *πάροικοι* havde været essæiske Jøder[1]). Men hvorledes det nu end forholder sig dermed, er det sandsynligt, at Essæerne i særlig Grad har profiteret af Cæsars Edikt, der jo netop tillod to Foranstaltninger, der spillede saa stor en Rolle for deres Samfund. Det er vel ogsaa rimeligt, at de følgende Herskere har godkendt Cæsars Afgørelse, og at de to Rettigheder saaledes er blevet medregnede i Jødernes Privilegier. Fremdeles er nu *πολλῶν κατὰ καιροὺς ἐπαναστάντων τῇ χώρᾳ δυναστῶν* et meget ubestemt Udtryk; *δυνάστης* kan bruges om en hvilken som helst Magthaver, og *τῇ χώρᾳ* mangler egentlig ogsaa enhver nærmere Bestemmelse; det forstaas vel i Reglen om det Land, hvor Essæerne boede, men alligevel er Udtrykket meget alminde-

---

[1]) Paafaldende er Friedländers Formodning (Rel. Beweg., p. 155), at Parøkerne skulde være gudfrygtige Hedninger, hvoraf der var mange i Diasporasynagogerne.

ligt. Umuligt er det derfor vistnok ikke, at Filons Udgangspunkt ved denne Skildring har været den Tolerance, som han vidste, at Romerne — de forskellige romerske δυνάσται — udviste overfor de jødiske og altsaa ogsaa overfor de essæiske Fællesmaaltider og økonomiske Sammenslutninger. Som Modsætning dertil har han — for yderligere at fremhæve Betydningen af denne Sag — fremstillet den Grusomhed, som de romerske Magthavere og maaske Magthavere i al Almindelighed ellers kunde gøre sig skyldige i. Ud fra en saadan Opfattelse forstaas det bedre, at han har skrevet οἱ μέν – οἱ δέ ikke ὁ μέν – ὁ δέ; og at grusomme Herskere selv ramtes af de Dødsmaader, som de havde ladet andre lide, kan ogsaa bedre siges i al Almindelighed end møntet paa bestemte Tilfælde. At Romernes direkte Indflydelse i Palæstina under Herodes ikke har været særlig stor, har muligvis ikke staaet Filon helt klart; han kendte jo Jødefolkets Stilling fortrinsvis fra Diaspora.

Under alle Omstændigheder har Undersøgelsen vistnok vist, at det er umuligt af Q. O. P. L. at vinde nogen Tidsbestemmelse for Essæismens Forekomst. Vi maa derfor nøjes med det Resultat, som de andre Meddelelser førte os til, at omkring Midten af første Aarh. f. Kr. eksisterede Bevægelsen; det er muligt, at den er ældre, men derom har vi ingen sikre Vidnesbyrd.

§ 11. SEKTENS STØRRELSE.

Om Essæismens Udbredelse har vi i de direkte Kilder ret modstridende Oplysninger. I Q. O. P. L. 75 (M. II 457, 5 f.) siger Filon, at Bevægelsen omfatter πλῆθος ὑπερτετρακισχίλιοι, og den samme Angivelse findes hos Josefos: καὶ τάδε πράσσουσιν ἄνδρες ὑπὲρ τετρακισχίλιοι τὸν ἀριθμὸν ὄντες (Ant. XVIII 20 [1, 5]); men Overensstemmelsen er ganske vist her saa stor, at det vistnok tør betragtes som givet, at han har Tallet fra Filon (cfr. tidligere p. 21 f.). Spørgsmaalet bliver altsaa, hvilken Vægt der kan tillægges Filons Oplysning. Og denne er næppe stor; thi i Apol. beretter samme Forfatter, at det af Moses indstiftede Samfund talte μυρίους τῶν γνωρίμων (Præp. evang. VIII 11, 1 Heinichen I, p. 396); og selv om μυρίους næppe her betyder 10,000, men staar som et mere ubestemt Udtryk for en stor Mængde, betegner det dog et saa betydeligt Antal, at man næppe vilde falde paa at benytte det om

4000[1]). Hos en Forfatter som Filon maa man selvfølgelig regne med den Mulighed, at μυρίους kan have indsneget sig ved en Tankeløshed; men paa den anden Side er det ingenlunde utænkeligt, at han i Tidens Løb kan være kommen til Kundskab om, at Essæerne udgjorde et betydeligt større Antal end de 4000, som han antog, da han skrev Q. O. P. L. (cfr. tidligere p. 10 og 12). Med alt Forbehold tør vi derfor maaske af de filoniske Meddelelser slutte, at ved vor Tidsregnings Begyndelse har Essæerkolonierne rundt omkring været temmelig talrige og nydt en ikke ringe Tilslutning.

Med Spørgsmaalet om Samfundets Størrelse hænger det andet om Medlemmernes Opholdssteder nær sammen, men ogsaa her er der Divergens imellem Kildernes Fremstillinger. I Q. O. P. L. 76 (M. II 457, 11 ff.) hedder det nemlig om dem: *οὗτοι τὸ μὲν πρῶτον κωμηδὸν οἰκοῦσι τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροήθεις ἀνομίας, εἰδότες ἐκ τῶν συνόντων ὡς ἀπ᾽ ἀέρος φθοροποιοῦ νόσον ἐγγινομένην προσβολὴν ψυχαῖς ἀνίατον*; men medens det altsaa her udtrykkelig er sagt, at Essæerne kun bor i Landsbyerne og holder sig borte fra de store Stæder paa Grund af den i disse forekommende moralske Fordærvelse og den Smittefare, som deraf opstaar, beretter Apologien, at de *οἰκοῦσι πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας κατὰ*[2]) *μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους* (Præp. evang. VIII 11, 1 Heinichen I, p. 396). Modsigelsen her løser man undertiden ved at antage to Slags Essæere; én Retning skal da have levet strengt efter Ordenens Regler og opholdt sig paa Landet, fortrinsvis i Egnen omkring det døde Hav; en anden derimod har haft et mere verdsligt Præg og boet ogsaa i Byerne. Dette er f. Eks. Friedländers Opfattelse, og han kombinerer dermed de to Talangivelser *ὑπερτετρακισχίλιοι* og *μυρίους* saaledes at den første gaar paa den strenge, den sidste paa den mere liberale Form for Sekten (Rel. Beweg., p. 145); Bugge finder heri en Stadfæstelse af sin Teori om »borgerlige« Medlemmer af Ordenen (Z. n. W. 1913, p. 152 f.) o. s. v.

En saadan Betragtning rummer vel et rigtigt Moment, for saa

---

[1]) Wendland, Jahrb. f. class. Phil. XXII Suppl., p. 702, forklarer det større Tal deraf, at Filon ikke tænker paa Essæerne i sin Samtid, men »überblickt hier vielleicht die ganze Geschichte des Ordens, in deren Verlauf es »zahllose« Essäer gegeben hat«. Dette er dog vel næppe rimeligt.

[2]) Saaledes konjicerer Wendland, anf. Skr., p. 702, sikkert med Rette; Teksten har ellers *καί*.

vidt som Essæismen næppe har været nogen fuldstændig homogen Sekt, men dens Ideer er rimeligvis i de forskellige Kredse blevet gennemført med større eller mindre Strenghed; Josefos angiver saaledes udtrykkeligt, at der med Hensyn til Cølibatet var en Divergens imellem Samfundets forskellige τάγματα (Bell. II 160 f. [8, 13]). I og for sig er det da selvfølgelig ikke umuligt, at den strengeste Observans kan have været iagttaget af de Essæere, der boede κωμηδόν, og at der muligvis har været en Retning, som holdt sig borte fra de store Stæder. Men Filons Meddelelser herom maa modtages med en vis Varsomhed; thi Bylivets Farer er for ham et yndet Tema, som han meget vel kan have tilføjet for egen Regning, hvis han paa en eller anden Maade havde bragt i Erfaring, at nogle af Essæerne levede κωμηδόν. Og hvad Samfundet som Helhed angaar, fortjener den Opfattelse ubetinget Fortrinet, som han senere i Apol. gør gældende, at Medlemmerne bor i mange af Judæas Byer og i mange Landsbyer. At de lever i store og talrige Kolonier, er ogsaa umiddelbart indlysende for den, som har hørt nærmere om deres Livsførelse, der nødvendig forudsætter Samfundsliv og ikke kan realiseres af en enkelt. Hermed stemmer i Virkeligheden fortrinligt Josefos' Notits Bell. II 124 [8, 4): μία δ'οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ κατοικοῦσιν[1]) πολλοί; Forfatteren tager hermed udtrykkeligt Afstand fra den Opfattelse, at alle Sektens Medlemmer skulde bo sammen paa ét Sted, og fremhæver, at der i enhver By, hvilket naturligvis ikke skal tages bogstaveligt, men kun udtrykke, at i mange eller maaske i de fleste Byer findes der en Koloni (πολλοί) af dem. Nogen særlig Betydning kan man næppe tillægge Valget af Verbet κατοικεῖν; Hippolyt gengiver det (Phil. IX 20 Duncker, p. 472, 22 f.) ved μετοικοῦσι, ligesaa Porfyrios (De abst. IV 11 Nauck, p. 246, 21 og Præp. evang. IX 3, 3 Heinichen II, p. 5), men ved begge de to Verber skal der vel tilkendegives, at Essæerkolonierne var at betragte som »en Stat i Staten«. Sikkert urigtigt er det derimod, naar Hilgenfeld foretrækker Læsem. μετοικοῦσι πολλοὶ og tager den i Bet. πολλοὶ μέτοικοί εἰσιν, idet han oversætter: »Eine einzige Stadt aber haben sie nicht (so dass sie alle πολῖται sein würden), sondern in einer jeden wohnen als Schutzgenossen (μέτοικοι) viele« (Ketzergesch., p. 119, og endnu i Z. w. Th. 1900, p. 206) og forstaar πόλεις

1) Niese har μετοικοῦσιν, cfr. ovenfor p. 30.

τοῦ τάγματος § 125 om Byer, der udelukkende beboes af Essæere (og *μέτοικοι*). Ved denne Forstaaelse vilde der jo kun kunne blive Tale om forholdsvis faa Byer. Men med »Ordenens Byer« mener Josefos dog sikkert kun Stæder, i hvilke der findes en Essæerkoloni; og rent bortset fra, at det er tvivlsomt, hvorvidt *μετοικοῦσι* virkelig er den rette Læsemaade, er den anførte Oversættelse umulig, fordi *πολλοὶ μέτοικοι* ikke kan danne nogen ret Modsætning til *μία πόλις*; en saadan kan kun findes i *ἐν ἑκάστῃ*. Naar Plinius (Nat. Hist. V 17) beretter, at Essæerne levede i Egnen omkring det døde Hav: *ab occidente litora Esseni fugiunt usque qua nocent,* maa dette altsaa forstaas saaledes, at der dér fandtes en Koloni, muligvis en meget betydelig, hvorved Plinius eller hans Hjemmelsmand er blevet opmærksom paa Sektens Eksistens, og det samme gælder Dio Chrysostomos' Vidnesbyrd (cfr. tidligere p. 28 f.). At der ogsaa i Jerusalem har været en Koloni, er paa Forhaand sandsynligt og stadfæstes yderligere ved Meddelelsen om, at paa den jødiske Opstands Tid hed en af Portene i Bymuren *ἡ Ἐσσηνῶν πύλη*, hvilket rimeligvis antyder, at Sekten i Nærheden af denne Port havde et Ordenshus (saaledes f. Eks. Zeller III 2, p. 314). Helt sikkert er dette dog ikke, idet Navnet ogsaa lod sig forklare deraf, at denne Port var opført for de Bidrag, som Essæerne havde ydet til Bymuren, eller deraf, at den førte ud til Kolonien ved det døde Hav; det var jo endelig ogsaa muligt, at det havde en endnu mere tilfældig Oprindelse. Men hvad enten det nu forholder sig paa den ene eller den anden Maade dermed, tør vi under alle Omstændigheder betragte det som vel bevidnet, at paa Filons og Josefos' Tid fandtes der Essæerkolonier rundt omkring i mange af Palæstinas Byer og Landsbyer.

Og rimeligvis har Bevægelsen strakt sig endnu videre. Vi vilde allerede have et Vidnesbyrd derom i Q. O. P. L. 75, hvis Læsemaaden *ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία* M. II 457, 2 var rigtig. Mangey selv mener, at »*melius forsitan Παλαιστίνη Συρίας*«, og Wendland (Archiv f. Gesch. der Philosophie 1892, p. 230) gør gældende, at de bedste Haandskrifter har *ἡ Παλαιστίνη Συρία*, ved hvilken Forbindelse *Παλαιστίνη* har beholdt sin adjektiviske Betydning: det filistæiske Syrien. At nu dette er den oprindelige Læsemaade søger man ogsaa at bevise derved, at Filon en enkelt Gang endnu (De virtut. 221 (M. II 443, 27 f.]) benytter denne Konstruktion: *Θάμαρ ἦν τῶν ἀπὸ τῆς Παλαιστίνης Συρίας γύναιον*. Men

ellers anvender han om Kanaan kun den kortere Form *Παλαιστίνη* og Betegnelsen *ἡ Παλαιστίνη Συρία* har overhovedet næppe været almindelig paa hans Tid. Josefos anvender den saaledes kun en enkelt Gang, Ant. VIII 260 (10, 3): *καὶ τὴν Παλαιστίνην Συρίαν*, hvormed dog maa sammenstilles Udtrykket *Σύροι οἱ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ*, der benyttes § 262 samt C. Ap. I 169 og 171 (22); men i alle disse Tilfælde citerer eller alluderer han til Herodot, hos hvem denne Sprogbrug jævnlig forekommer (cfr. Guthe i R. E. XIV, p. 558). Den kortere Form *Παλαιστίνη* betyder hos Josefos i Reglen Filistæernes Land (Ant. I 136 [6, 2] 207 [12, 1] II 323 [15, 3] o. s. v.), men dog ogsaa Israeliternes som i Ant. I 145 (6, 4) og XX 259 (12, 1), hvor det paa sidstnævnte Sted hedder: *κατά τε τὴν Αἴγυπτον καὶ Συρίαν καὶ Παλαιστίνην*. Naar dertil saa kommer, at det først er fra Hadrians Tid, at man i den officielle Sprogbrug kender Udtrykket *ἡ Παλαιστίνη Συρία*[1]), maa det vistnok indrømmes, at bortset fra Manuskripternes Kvalitet er der ikke synderlig stærke Kriterier for den af Wendland foretrukne Læsemaade. Paa Forhaand er det nu ligesaa let tænkeligt, at et *καί* kunde udfalde, særlig for en Afskriver, der kendte den senere officielle Sprogbrug, som at en, der var ubekendt dermed, skulde have indføjet dette *καί* for at faa en forstaaelig Tekst; og uimodsigeligt er det, at Relativsætningen *ἣν πολυανθρωποτάτου ἔθνους τῶν Ἰουδαίων οὐκ ὀλίγη μοῖρα νέμεται* vilde passe langt bedre til Syrien end til Palæstina, da det dog var en ret selvfølgelig Ting, at det sidste var beboet af en ikke ringe Del af det jødiske Folk. Det tør derfor trods de bedre Haandskrifter næppe betragtes som helt udelukket, at *ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία* kan være den oprindelige Læsemaade; og skulde dette være Tilfældet, bør man ikke, som Lucius (Der Essenismus, p. 48) gør det, svække Betydningen heraf med en Henvisning til, at Filon saa at sige af gammel Vane har nævnt de to Provinser sammen, fordi »les Juifs considéraient la Syrie tout entière, jusqu'à l'Amanus, comme faisant partie de la terre sainte, comme participant à ses prérogatives, à ses rites et à ses devoirs« (Renan, St. Paul, p. 4). Langt snarere kunde der være Grund til at formode, at Filon ogsaa havde kendt en Meddelelse om Tilstedeværelse af Essæersamfund i Syrien; men selvfølgelig,

---

[1]) Det ældste Eksempel er et Militærdiplom fra Aar 139 e. Kr. (C. I. L. III Suppl., 2328, 70; cfr. Schürer II, p. 657.)

naar det drejer sig om denne Forfatter, vil en saadan Gisning altid blive noget usikker.

Uafhængigt af, hvorledes det forholder sig hermed, lader det sig imidlertid ogsaa ad anden Vej sandsynliggøre, at der har eksisteret essæiske Samfund i de syriske Egne. Vidnesbyrdene herom er os overleverede hos Epifanios og stammer altsaa fra en langt senere Tid, men det er som tidligere omtalt ikke usandsynligt, at de hviler paa en gammel Tradition. Forinden vi gaar nærmere ind paa den bekendte Hæreseologs Udsagn, maa vi dog omtale et enkelt Træk, som Josefos meddeler os af den med ham samtidige Essæismes Historie; han skildrer, hvorledes Sekten under Krigen med Romerne[1]) led meget: »Skønt de blev pinte, vredne, brændte, radbrækkede og underkastede alle Torturredskabers Lidelser, for at de enten skulde bespotte Lovgiveren eller nyde forbudne Spiser, saa lod de sig dog ikke bevæge til at gøre noget heraf, heller ikke til at smigre deres Bødler eller udgyde Taarer« (Bell. II 152 [8, 10]); og i Forbindelse hermed skal det muligvis forstaas, at vi Bell. II 567 f. (20, 4) og III 11 ff. (2, 1 f.) træffer en Essæer, som Deltager i Krigen, skønt Samfundet ellers efter Filons Udsagn i Q. O. P. L. 78 (M. II 457, 26 ff.) ikke i sin Midte havde Haandværkere, som forfærdigede Vaaben.... *οὐδὲ συνόλως ὁπλοποιὸν ἢ μηχανοποιὸν ἤ τι τῶν κατὰ πόλεμον ἐπιτηδεύοντα*, og altsaa dog vel i Reglen endnu mindre selv indlod sig paa at deltage i Krigen. Paa Grundlag af det først anførte Josefossted antages det nu hyppigt, at Essæismen ved den Katastrofe, der ramte Palæstina Aar 70, er blevet saa reduceret, at den derefter praktisk talt var uden Betydning, saaledes at man kan sige, at Sektens Historie ophører med Jerusalems og den jødiske Stats Undergang. Men til at bære en saadan Slutning er Udsagnet alt for ubestemt, og Hæreseologernes, navnlig Epifanios' Meddelelser viser da ogsaa, at Antagelsen er ganske urigtig; tværtimod har Essæismen levet kraftigt videre i de følgende Aarhundreder, og af de senere Former lader der sig med ikke ringe Sandsynlighed udlede nogle højst velkomne Vidnesbyrd om Sektens Udbredelse i tidligere Tid.

I sin Panarion omtaler Biskoppen af Konstantia allerede Essæerne i Hær. X, idet dette Afsnit er rettet *κατὰ Ἐσσηνῶν*;

---

[1]) *ὁ πρὸς Ῥωμαίους πόλεμος* maa hos Josefos betegne den jødiske Opstand; en anden Sag er det, at Beretningen her muligvis kun er en Variation af Q. O. P. L. 89 ff. (M. II 459, 15 ff.), og i saa Fald har den naturligvis ingen historisk Værdi; mistænkelige er især de Ting, som Essæerne skulde tvinges til.

de er her opførte som et af de fire samaritanske Kætterier, og denne Omstændighed medfører, at man i Reglen betragter disse Ἐσσηνοί med stor Skepsis. Ritschl (Entsteh. d. altkath. Kirche ², p. 221) kalder dem saaledes: »Hallucinationen seiner (ↄ: Epifanios') von Ketzerhass entzündeten Phantasie, welche auch noch in anderen Fällen häretische Doppelgänger sah«; men det er dog et Spørgsmaal, om ikke en saadan Dom er for haard. Ganske vist ved Hæreseologen intet at berette om Kætteriet ud over det blotte Navn og almindelige Bemærkninger. Men dette kunde dog ret naturligt forklares af, at han kun har hørt eller paa anden Maade bragt i Erfaring, at der var eller havde været en Sekt Ἐσσηνοί i Samaria, hvilket da har foranlediget ham til straks at bogføre Sekten iblandt de samaritanske Kætterier. At der indenfor Samaritanernes Landomraade paa Epifanios' Tid eller tidligere virkelig skulde have eksisteret Essæersamfund, kan i hvert Tilfælde ikke paa Forhaand betragtes som umuligt eller usandsynligt.

Større Interesse er der imidlertid knyttet til den Sekt, som benævnes Ὀσσαῖοι, og som bekæmpes direkte Hær. XIX, men i øvrigt omtales ved forskellige andre Lejligheder; der kan nemlig ikke være Tvivl om, at disse »Ossæere« staar i Forbindelse med Essæerne paa Filons og Josefos' Tid, ja at de i Virkeligheden er den samme Sekt paa et senere Tidspunkt. Hermed stemmer det godt, at Epifanios Hær. XX 3 Dindorf I, p. 332, 21 f. siger: καὶ Ὀσσαίων τὸ λεῖμμα οὐκέτι ἰουδαΐζον; han har altsaa selv kendt Sekten som en Levning af noget tidligere og større, og naar han om den siger, at den ikke mere lever paa jødisk Vis, vil han dermed tilkendegive, at dette forhen var Tilfældet; først nu er det ophørt paa Grund af Sektens Tilslutning til andre Religionssamfund. At Ὀσσαῖοι og Ἐσσηνοί for Hæreseologen er væsentlig synonyme, fremgaar ogsaa af Hær. XXX 3 Dindorf II, p. 92, 12 ff., hvor der tales om Ἠλξαῖον τὸν ψευδοπροφήτην, τὸν παρὰ τοῖς Σαμψηνοῖς καὶ Ἐ σ σ η ν ο ῖ ς[1]) καὶ Ἐλκεσαίοις καλουμένοις, men ellers hedder det altid, at denne Elchasai fandt Tilslutning hos »Ossæerne«. Saaledes Hær. XIX 2 Dindorf I, p. 325, 29 ff., hvor det om ham berettes: οὗτος μὲν οὖν ἄνω συνῆπται τῇ προειρημένῃ αἱρέσει τῇ τῶν Ὀσσαίων καλουμένῃ, ἧς ἔτι λείψανα καὶ δεῦρο ὑπάρχει ἐν τῇ αὐτῇ Ναβατίτιδι γῇ τῇ καὶ Περαίᾳ πρὸς τῇ Μωαβίτιδι.

[1]) K. Holl foretrækker dog i Berliner Akademiets nylig udkomne Udg. af Epifaniosteksten Vaticanus-Haandskriftets Læsem.: Ὀσσηνοῖς.

Vi hører altsaa ogsaa her om Ossæernes »Rest«, og vi faar yderligere Oplysning om, hvor Sekten boede paa Epifanios' Tid. Nabatitis ɔ: Nabatæernes Land strakte sig dengang fra Egnene omkring det Døde Hav og Rigets Hovedstad Petra et godt Stykke mod Nord; i Forening med »det til Moabitis grænsende Peræa« betegner det Landstrækningerne syd og øst for det Døde Hav; vi mindes, at ved dettes vestlige Bred vidste Plinius om Essæersamfund. Endnu interessantere er et tidligere Udsagn Hær. XIX 1 Dindorf I, p. 324, 24 ff.: *ὡρμῶντο δὲ οὗτοι, ὡς ἡ εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσα περιέχει παράδοσις, ἀπὸ τῆς Ναβατικῆς χώρας καὶ Ἰτουραίας, Μωαβίτιδός τε καὶ Ἀριηλίτιδος τῶν ἐπέκεινα τῆς κοιλάδος τῆς ἁλυκῆς οὕτως ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ κληθείσης ὑπερκειμένης χώρας*[1]). Man maa her først lægge Mærke til Indskuddet »saaledes som den til os komne Overlevering udsiger«; den udtrykkelige Fremhævelse giver nemlig en forøget Sandsynlighed for, at Epifanios virkelig dermed gengiver en ældre Tradition. Særlig værdifuld vilde denne dernæst være, hvis man kunde oversætte *ὡρμῶντο* ved »havde sit Udspring fra«, idet vi jo saa vilde føres et ret betydeligt Stykke tilbage i Tiden, eventuelt helt ned til det første efterkristelige Aarhundrede, hvorfra Filons og Josefos' Vidnesbyrd stammer; men Gengivelsen er ikke helt sikker, idet det er muligt, at Epifanios kun bruger *ὁρμᾶσθαι* ud fra den Betragtning, at alle Kættere drager ud for at bekæmpe Sandheden (cfr. Brandt, Elchasai, p. 49). Under alle Omstændigheder er Udtalelsen imidlertid et Vidnesbyrd om, at Ossæerne paa et Tidspunkt, der ligger forud for Epifanios' Tid, eksisterede i de paagældende Egne; foruden Nabatæa, Moabitis og Arielitis, der omtrent falder sammen med de i det forrige Udsagn nævnte Landstrækninger omkring det Døde Hav, anføres her ogsaa Ituræa, d. v. s. Landet nord for Genesareth Sø eller nærmere bestemt den sydlige Del af Antilibanos. (cfr. E. B. II, col. 2296 f.). Vi er dermed kommet op i Syrien og faar saaledes en Stadfæstelse af det filonske *καὶ Συρία*, hvis dette skulde være den rette Læsemaade. At Essæersamfundene virkelig havde fundet Udbredelse i disse nordlige Egne, bliver endelig sandsynligt ved, hvad vi erfarer om Profeten Elchasais Virksomhed; men forinden vi gaar til en nærmere Redegørelse derfor, undersøger vi, hvorvidt der af det filonske Skrift: *De vita contem-*

---

[1]) Holl emenderer vel med Rette: *ὑπερκειμένων χωρῶν.*

plativa lader sig udvinde Materiale til Bestemmelse af Bevægelsens Omfang.

§ 12. THERAPEUTERNE.

Det er tidligere omtalt, at der mellem de i D. V. C. skildrede Therapeuter og Essæerne foreligger saa store Overensstemmelser, at det i hvert Tilfælde er nødvendigt at antage et Slægtskab mellem de to Sekter. Man kunde imidlertid gaa endnu videre og spørge, om ikke de i Virkeligheden kun var to Former for den samme Bevægelse, Therapeuterne altsaa ægyptiske Essæere. De Ord, hvormed D. V. C. indledes, lægger i Virkeligheden en saadan Opfattelse nær: *Ἐσσαίων πέρι διαλεχθείς, οἳ τὸν πρακτικὸν ἐζήλωσαν καὶ διεπόνησαν βίον ἐν ἅπασιν ἢ — τὸ γοῦν φορητότερον εἰπεῖν — τοῖς πλείστοις μέρεσι διενεγκόντες, αὐτίκα καὶ περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων ἀκολουθίᾳ τῆς πραγματείας ἑπόμενος τὰ προσήκοντα λέξω.* Nu forstaas denne Tekst ganske vist i Reglen saaledes, at Filon dermed kun vil sige: »efter hermed at have skildret Essæerne, vil jeg gaa over til en Skildring af dem, som har valgt et beskuende Liv ɔ: Therapeuterne«; men i Betragtning af den Modsætning, som øjensynlig er fremhævet mellem dem, der tilstræber det aktive Liv, og dem, der glæder sig over det beskuende, og med Henblik paa, at *Ἐσσαίων* med Eftertryk er stillet i Spidsen, vilde det være mere naturligt at oversætte: »efter at have skildret dem af Essæerne, som ...... attraaede og tilstræbte det praktiske (aktive) Liv, saa vil jeg nu i Overensstemmelse med Planen i mit Arbejde sige det nødvendige om dem (ligeledes af Essæerne), som har tilegnet sig den beskuende Livsførelse«. Er denne Gengivelse rigtig, opfatter altsaa Forfatteren Therapeuterne som teoretiske Essæere.[1]) En anden Sag er det saa naturligvis, om han har Ret i denne Opfattelse, om altsaa Sekterne var saa fuldkommen ensartede, at f. Eks. en Therapeut, som kom til Palæstina, der fandt Anerkendelse og Optagelse indenfor Essæersamfundet og i det hele nød godt af den samme Behandling, som blev dets egne rejsende Medlemmer til Del. Herom lader sig desværre intet sige, thi Filon kan jo meget vel have foretaget sin Sammenstilling paa Grundlag af de Overens-

---

[1]) Man kan ikke derimod, som Zeller gør det (III 2, p. 374), indvende, at Filon nødvendigvis maatte have omtalt det i Indledningen til Q. O. P. L., om han havde kendt ægyptiskeEssæere; snarere kunde man i L. M. *ἔστι δὲ καὶ ἡ Παλαιστίνη Συρία κ. τ. λ.* finde en Antydning af, at noget saadant netop var Tilfældet.

stemmelser, som ogsaa vi kan iagttage. Men sikkert er det under alle Omstændigheder, at en hel Del Ideer er fælles; og selv om altsaa Therapeuterne ikke kan afgive noget helt paalideligt Vidnesbyrd om Essæersamfundenes Udbredelse, beviser de dog, at den essæiske Bevægelse taget i videre Forstand ogsaa var naaet til Ægypten.

Ret ejendommelig er iøvrigt den aleksandrinske Filosofs Redegørelse for, hvor Therapeuterne findes: *πολλαχοῦ μὲν οὖν τῆς οἰκουμένης ἐστὶ τὸ γένος — ἔδει γὰρ ἀγαθοῦ τελείου μετασχεῖν καὶ τὴν Ἑλλάδα καὶ τὴν βάρβαρον — πλεονάζει δὲ ἐν Αἰγύπτῳ καθ' ἕκαστον τῶν ἐπικαλουμένων νόμων καὶ μάλιστα περὶ τὴν Ἀλεξάνδρειαν.* (D. V. C. 21 M. II 474, 35 ff.). Hvad menes nemlig med, at Therapeuternes *γένος* findes overalt, baade blandt Hellener og Barbarer, skønt det dog ellers af hele Skildringen klart fremgaar, at de er betragtede som Jøder? I Almindelighed ser man deri kun en Udtalelse om, at Folk af Therapeuternes Tankegang og Livsførelse eksisterede overalt; Filon skal saa dertil have medregnet græske Filosoffer som Platonikere og Nypythagoræere, der i flere Henseender havde et stærkt asketisk-mystisk Præg, og den stoiske Filosofi, der var ret udpræget dualistisk. Denne Forklaring er godkendt af Wendland[1]), der tillige gør opmærksom paa, at Filon her bruger Udtrykket *γένος*, medens han senere under Skildringen af Kolonien ved den mareotiske Sø taler om Therapeuternes *σύστημα;* men det lader sig alligevel ikke nægte, at den er temmelig kunstig; thi intet andet Steds antyder Filon, at Therapeuter ogsaa kan bruges i en saa vid eller overhovedet i videre Betydning. Langt snarere har derfor Lucius Ret, naar han (Die Therapeuten, p. 16 f.) gør gældende, at dette Udsagn ikke kan forstaas anderledes, end at den therapeutiske Sekt efter Filons Mening var udbredt over hele den da kendte Verden, om end den havde sit Hovedsæde i Ægypten, og Conybeares Forklaring: »There may have been such societies in several of the great Jewish communities scattered round the Mediterranean, e. g. in Cyprus, Corinth, Tarsus, Colossae, Antioch, Rome, Smyrna and elsewhere. But in the Alexandrian centre of which they were all offshoots, the members may have been more strict in their discipline, more severe in their asceticism« (Philo about the contempl. life, p. 292) træffer

---

[1]) Jahrb. f. class. Phil. XXII Suppl., p. 733 f.; ligesaa af Zeller (III2, p. 378) og Bousset (Rel. d. Judent.[2], p. 537).

utvivlsomt temmelig nøje Filons Tankegang. Om den ogsaa træffer Virkeligheden, er ganske vist et andet Spørgsmaal; den aleksandrinske Filosof er jo desværre ikke nogen særlig paalidelig Hjemmelsmand, naar Talen er om rent historiske Spørgsmaal. Imidlertid fortjener hans Udsagn dog Opmærksomhed; vi vil i en senere Sammenhæng komme til at tale om Spor af essæisk Jødedom i Kolossæ, Rom, Korinth og Galatien[1]), og disse kunde tyde paa, at Anskuelsen dog ikke er saa helt grebet ud af Luften, selv om de ganske vist ikke er tilstrækkelige til at afgive et fuldgyldig Bevis for dens Rigtighed. Som Resultat af Undersøgelsen kan vi da fastslaa, at vi i D. V. C. under alle Omstændigheder har et Vidnesbyrd om de essæiske Ideers Forekomst indenfor jødiske Kredse i Ægypten, specielt i Aleksandrias Nabolag; og desuden et muligvis ikke helt værdiløst Udsagn om Bevægelsens Udbredelse iblandt Jøderne i de fleste af den daværende Kulturverdens Storstæder.

§ 13. ELCHASAIS VIRKSOMHED.

Vi vender derefter tilbage til Essæismen i Palæstina for at undersøge dens senere Historie, saaledes som den kan udvindes af Hæreseologernes Beretninger. Hovedinteressen er her knyttet til, hvad der fortælles om Religionsstifteren Elchasais Virksomhed. Om selve denne Profets Personlighed har der tidligere været stor Uenighed blandt Forskerne, og man har ofte været tilbøjelig til at betragte det som tvivlsomt, hvorvidt han overhovedet har levet nogensinde. Ritschl var saaledes paa dette Punkt ret skeptisk[2]), idet han Hær. XXX 17 Dindorf II, p. 109, 32 f.: *καὶ ἐπικαλεῖται τὰς ἐπωνυμίας τὰς ἐν τῷ Ἠλξαΐ* fandt antydet, at Elchasai var Navnet paa en Bog. Men af Rom. 11, 2: *ἐν Ἡλίᾳ* og Hebr. 4, 7: *ἐν Δαυίδ* slutter man dog ikke, at Elias og David er Benævnelser for Skrifter. I nyere Tid betragter ikke desto mindre Bardenhewer (Gesch. der altkirchl. Literatur I, p. 351) og Uhlhorn (R. E. V, p. 314) Profeten som en mytisk Personlighed, og Bousset (Hauptprobl. der Gnosis, p. 155) regner ogsaa med den Mulighed, »dass wir in ihm überhaupt keine Person und keinen Sektenstifter zu

---

[1]) Cfr. ogsaa det p. 74 behandlede, af Josefos refererede Edikt til Øvrigheden paa Paros.

[2]) Entsteh. der altkath. Kirche², p. 245 f., og allerede tidligere i Zeitschrift für hist. Theologie 1853, p. 591 ff.

sehen haben«. Men til en saadan Skepsis overfor de overleverede Meddelelser foreligger der i Virkeligheden ingen Grund. Allerede Hilgenfeld protesterede (Ketzergesch., p. 433) derimod, og i allernyeste Tid har W. Brandt i »Elchasai, ein Religionstifter und sein Werk« 1912, gjort Profetens Liv og Virksomhed til Genstand for en hel Monografi. Ganske vist er denne Forsker undertiden gaaet til den modsatte Yderlighed og har villet vide for meget; saaledes har han utvivlsomt givet Fantasien et for stort Spillerum, naar han f. Eks. (p. 37 ff.) udvikler, at Elchasai var en from Jøde og lykkelig Familiefader, at han fremdeles var en rolig og besindig Forkynder, der ikke veg tilbage for en pia fraus[1]), naar han mente dermed at kunne gavne sin Religion o. s. v.; til det mere problematiske i Afhandlingen hører ligeledes den Skildring, der gives af Elchasæismens Udviklingshistorie, og den ganske ubevislige Forudsætning, at af Sektens Religionsbog er »kaum etwas Wichtiges von seinem Inhalt uns gänzlich unbekannt geblieben« (p. 4). Men saadanne Enkeltheder kan næppe komme i Betragtning ved Siden af Brandts store Fortjeneste at have eftervist, at de Meddelelser om Profeten, der findes hos Epifanios og Hippolyt, i Virkeligheden indeholder saa mange konkrete Træk og samstemmer saa godt indbyrdes, at Eksistensen af Elchasais Personlighed kan betragtes som sikret; fremtidigt vil vistnok enhver Tvivl derom forstumme.

Hvad først Profetens Navn angaar, divergerer Overleveringen noget; Epifanios skriver *Ἠλξαΐ* og Hippolyt *Ἠλχασαΐ*, men disse to Former er sandsynligvis kun forskellige Transskriptioner for det samme aramæiske Ord, og de andre Variationer er alle sekundære (cfr. Brandt, anf. Skr., p. 5 ff.). Hær. XIX 2 Dindorf I, p. 326, 1 f. tydes Navnet som »den skjulte Kraft«: *διὰ τὸ ἢλ καλεῖσθαι δύναμιν, ξαῒ δὲ κεκαλυμμένον*, hvilket vilde svare til aramaisk חיל כסי. Det fremgaar ikke klart af Teksten, hvorvidt denne Forklaring er Epifanios' egen Opfindelse, eller den er ham overleveret; men i Virkeligheden passer den meget godt. Den stemmer

[1]) Brandt benævner selv den Optagelse af fremmede Elementer, som Elchasai skal have foretaget med fuldt Overlæg for bedre at kunne gøre Propaganda for sin Religion, »ein Schwindel« (p. 60). Men her overfor maa det i al Almindelighed gøres gældende, at en saadan Forklaring er ganske fejlagtig; Assimilation af religiøse Forestillinger foregaar sjældent eller aldrig med et bevidst Formaal; men meget mere fremkommer Synkretismen derved, at man stifter Bekendtskab med nye religiøse Ideer, finder Behag i dem og rent ubevidst optager og indarbejder dem i det Kompleks, man besad i Forvejen, hvorved da selvfølgelig baade de nye og de gamle kan undergaa forskellige Modifikationer.

med Transskriptionen, idet כ almindelig gengives ved græsk χ og ח ved *spiritus lenis*, senere ved *spiritus asper* (Brandt, p. 8). Efter Act. 8, 10. kaldte man fremdeles Simon Mager ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη; det vilde derfor ikke være nogen urimelig Antagelse, at Elchasæernes Profet kan have ført Navnet »den skjulte Kraft«, og en saadan Benævnelse kan aldrig berettige den Slutning, at den paagældende Personlighed kun skulde være en Fiktion. En anden Mulighed var det at finde אל i Ordets første Stavelse, saaledes at Betydningen blev »den skjulte Gud«, hvad der vilde ligge den græske Transskription endnu nærmere. I 10. Aarhundrede e. Kr. gengiver endvidere den arabiske Forfatter Ibn an-Nadim i sit Værk Kitab al-Fihrist rimeligvis Profetens Navn ved الخسيح (Chwolsohn, Die Ssabier II, p. 543 f.), hvilket er foreneligt med אל, men ikke med חיל. Ganske vist er det arabiske Ord temmelig usikkert overleveret, for saa vidt som det mangler baade Vokaler og diakritiske Tegn, men alligevel tør man dog maaske deri finde en Bestyrkelse af Oversættelsen: den skjulte Gud, אל כסי. At Navnet kun skulde være det græske Aleksander eller Aleksios = aram. אלכסי, som Wellhausen (Reste[2], p. 237) formoder, er derimod næppe rimeligt.

Om denne Elchasai ved vi nu, at hans Virksomhed maa være begyndt omkring Aar 100. Efter Hippolyt (Phil. IX 13 Duncker, p. 462, 62 f.) er han i Trajans tredie Regeringsaar fremtraadt med Forkyndelse af en ny Syndstilgivelse, der var blevet Menneskene til Del. Origenes betegner ganske vist hans Lære som ...... γνώμης ἀθέου καὶ ἀσεβεστάτης καλουμένης Ἑλκεσαϊτῶν νεωστὶ ἐπανισταμένης ταῖς ἐκκλησίαις (Homili over Ψ 82 hos Eusebios, H. E. VI 38 Schwartz, p. 252), men derpaa kan der ikke lægges synderlig Vægt; thi det staar fast, at han har forudsagt en Katastrofe for det romerske Rige πάλιν πληρουμένων τριῶν ἐτῶν Τραϊανοῦ Καίσαρος (Phil. IX 16 Duncker, p. 468, 59 f.). Overleveringens Paalidelighed er her indlysende deraf, at Forudsigelsen ikke er gaaet i Opfyldelse, og det er forgæves, at Ritschl (Entsteh. der altkath. Kirche, p. 246 f.), der mener, at Elchasais Aabenbaringer først hører hjemme i sidste Trediedel af 2. Aarh., forsøger at afsvække det heri liggende Kriterium for Tidsbestemmelse; at man nemlig skulde have antedateret en uopfyldt Profeti, tør sikkert betegnes som umuligt, medens det ikke indeholder nogen Vanskelighed at antage, at man har ladet saadanne blive staaende

til Trods for manglende Stadfæstelse af Historiens Gang. Harnack, der tidligere (*Patrum Apostolicorum Opera* rec. Gebhardt, Harnack, Zahn vol. III, p. XLV) hyldede sin Lærers Opfattelse paa dette Punkt, daterer nu ogsaa Bogens og Sektens Fremkomst til ca. 100 e. Kr. (Chronologie II, p. 167 f.).

En yderligere Stadfæstelse af Profetens Virksomhed ved andet Aarhundredes Begyndelse foreligger hos Epifanios, der Hær. XIX 1 Dindorf I, p. 324, 31 f. bringer følgende Oplysning: *συνήφθη δὲ τούτοις* (sc. *τοῖς Ὀσσαίοις*) *μετέπειτα ὁ καλούμενος Ἠλξαΐ ἐν χρόνοις Τραϊανοῦ βασιλέως*; efter Hæreseologens Opfattelse har altsaa Elchasai allerede under Trajans Regering, d. v. s. inden 117 »sluttet sig til« Ossæernes Parti. I dette Udsagn er imidlertid den største Interesse knyttet til Forstaaelsen af *συνήφθη*; i Almindelighed finder man deri udtrykt, at Profeten først havde optraadt udenfor Ossæernes Kreds og dér vundet en Del Tilhængere; mellem disse og Ossæerne fandt da senere en Sammenslutning Sted (saaledes ogsaa Brandt, Elchasai, p. 46 ff.). Men derom staar der strengt taget intet i det anførte Epifaniossted; det hedder, at Elchasai selv sluttede sig til Ossæerne, *ὃς ἐγένετο ψευδοπροφήτης*; dernæst refereres en Del af hans Lærdomme, og det siges saa atter: *οὗτος μὲν οὖν ἄνω συνῆπται τῇ προειρημένῃ αἱρέσει τῇ τῶν Ὀσσαίων καλουμένῃ* (Dindorf I, p. 325, 29 f.). Den mest nærliggende Forstaaelse heraf maa dog være, at Elchasai er begyndt med Tilslutning til Ossæernes Parti og først derefter er fremtraadt som Profet indenfor dette under Trajans Regering. Men man bør vel overhovedet ikke lægge for stor Vægt paa Udtrykket »slutte sig til«; med Rette taler Gfrörer (Philo II, p. 395) om »dem zweideutigen Ausdrucke *συνάπτεσθαι*, der überall wiederkehrt und nur einen sehr allgemeinen Sinn hat«, og det skal maaske her kun i al Almindelighed tilkendegive, at der var en meget intim Forbindelse og nært Slægtskab mellem Elchasai og Ossæerne. Men dette fører ganske vist i det foreliggende Tilfælde til samme Resultat som den mere bogstavelige Forstaaelse; thi den simpleste Forklaring paa Slægtskabet er dog saa utvivlsomt, at Elchasai oprindelig har været Ossæer, og at følgelig den Bevægelse, som han rejste, maa betragtes som en Reformation indenfor dette Religionssamfund. Allerede Gfrörer fremsatte (anf. Skr. II, p. 399) den Anskuelse, at »Elxai sey ursprünglich Mitglied des essäischen Ordens gewesen, habe sich aber später als den Gesandten Gottes

angekündiget, die Lehre seiner Gesellschaft in einigen Punkten verändert, und einen Theil seiner Brüder auf seine Seite gezogen, während wohl die übrigen bei der alten Regel verharrten«; og den deles af Hilgenfeld, der (Ketzergesch., p. 433 f.) ligefrem siger: »Elxai .... ging hervor aus den Ossäern«[1]). Hvad vi ved om Profeten og hans Optræden, taler i Virkeligheden ogsaa for, at denne Opfattelse er rigtig.

Først og fremmest kommer her i Betragtning, at Elchasai var Jøde; det udtaler Epifanios tydeligt Hær. XIX 1 Dindorf I, p. 325, 7 f.: *ἀπὸ Ἰουδαίων ὁρμώμενος καὶ τὰ Ἰουδαίων φρονῶν, κατὰ νόμον δὲ μὴ πολιτευόμενος*; thi at han ikke lever efter Loven, betyder nemlig sikkert kun, at han tillod sig enkelte Afvigelser derfra, f. Eks. Forkastelsen af blodige Ofre — som vi senere skal se, netop en essæisk Ejendommelighed. Hippolyt siger da ogsaa ligefrem: *οὗτος νόμου πολιτείαν προβάλλεται δελεάσματος δίκην, φάσκων δεῖν περιτέμνεσθαι καὶ κατὰ νόμον ζῆν τοὺς πεπιστευκότας* (Phil. IX 14 Duncker, p. 464, 81 ff.). Hvorvidt Profeten har været i nogen videre Berøring med Kristendommen, er derimod meget tvivlsomt. Hans Hovedlærdomme var Forkastelse af blodige Ofre og i Modsætning dertil Anbefaling af Bade og Fællesmaaltider; desuden indskærpede han Respekt for Sabbaten og Forsigtighed med at meddele Sektens Lærdomme videre. Det er altsammen Træk, der ingenlunde er særlig kristelige, men som vi kender fra Essæerne paa Filons og Josefos' Tid. Elchasais Reformbestræbelser er ogsaa lettest forstaaelige med dette Samfunds Praksis som Baggrund. Essæerne bad saaledes med Ansigtet vendt mod Øst. Profeten var imidlertid en Modstander heraf — antagelig fordi han har misbilliget den Dyrkelse af Solen, som motiverede denne Skik — og med stor Udførlighed indskærper han da, at Jerusalem bør være Kibla. En Del af Essæerne forkastede fremdeles Ægteskabet, og rimeligvis i Modsætning hertil gør Elchasai det gamle jødiske Standpunkt gældende med en saadan Styrke, at Kirkens Mænd, for hvem Askesen ogsaa stod som noget fortjenstfuldt, senere sagde om ham: *ἀπεχθάνεται δὲ τῇ παρθενίᾳ, μισεῖ δὲ τὴν ἐγκράτειαν, ἀναγκάζει δὲ γάμον.* Endelig hører

---

[1]) Ogsaa Renan er tilbøjelig til at genfinde Essæerne i Elchasæerne, men tør dog intet bestemt udtale herom, fordi »l'hérésiologie chrétienne est un champ si trouble qu'on n'y peut suivre aucune piste sans s'égarer«. (Histoire du peuple d'Israel V, p. 77).

vi om Reformatoren, at han forkyndte en *ny* Syndsforladelse ved et Bad; umuligt er det ikke, at denne kan være tænkt i Relation til en tidligere hos Essæerne; i hvert Fald ved vi, at de var ivrige Baptister, og at de ventede sig sakramentale Virkninger af deres Bade.

De her fremsatte Eksempler vil blive udførligere behandlede i det følgende, hvor ogsaa den nærmere Hjemmel derfor vil blive anført; det vil da vise sig, at alle de væsentlige Træk i Elchasæismen kan finde en naturlig Forstaaelse som reformeret Essæisme, og i denne Omstændighed ligger det stærkeste Vidnesbyrd om Opfattelsens Rigtighed. Dette Bevis vil altsaa blive leveret i den følgende Fremstilling af de forskellige essæiske Lærepunkter; i denne Sammenhæng beskæftiger vi os kun med de ydre Vidnesbyrd for Hypotesen, og af disse maa omtales et endnu.

Paa Epifanios' Tid hed Elchasæismens Udløbere Sampsæere, og om disse meddeles det Hær. LIII 1 Dindorf II, p. 508, 8 ff., at foruden Elchasais Aabenbaringsbog *φασὶ δὲ καὶ ἄλλο βιβλίον ἔχειν Ἰεξαὶ λεγόμενον ἀδελφοῦ τοῦ Ἠλξαί*. Den her omtalte Jexai er os imidlertid ellers ganske ubekendt, og der er derfor nogen Grund til at formode, at Navnet kan bero paa en Misforstaaelse af en eller anden Art. Wellhausen (Reste², p. 237) antager, at Jexai i Virkeligheden er det samme som Elxai, og at Epifanios af den forskellige Skrivemaade er ledt paa Vildspor; da han troede at have med to Personer at gøre, har han resolut gjort »Jexai« til Elchasais Broder. Denne Forklaring er dog ikke særlig sandsynlig; dels er Forskellen saa stor, at Elxai næppe vilde blive skrevet som Jexai, og dels er det heller ikke rimeligt, at Epifanios alene af den Grund skulde have gjort ham til Elchasais Broder. Og der gives en anden Mulighed, som vistnok er langt mere nærliggende. Hær. XIX 1 Dindorf I, p. 325, 4 f. hedder det: *φασὶ δὲ καὶ ἄλλον τινὰ Ἰεξαῖον εἶναι ἀδελφὸν τούτου*, og Formen *Ἰεξαῖος* findes ogsaa i Epitome XIX Dindorf I, p. 353, 1; denne *Ἰεξαί* = *Ἰεξαῖος* sammenstilles nu naturligt med den andetsteds hos Epifanios forekommende Benævnelse *Ἰεσσαῖοι*, hvori Hilgenfeld (Ketzergesch., p. 138 f.) atter med Rette genfinder *Ἐσσαῖοι*. I den ovennævnte Meddelelse vilde der da være sagt, at ligesom Sampsæerne besad Elchasæernes hellige Skrift, som de med Rette førte tilbage til Elchasai, saaledes havde de ved Siden deraf en oprindelig essæisk Bog, som de analogivis førte tilbage til *Ἰεξαί*; og naar Elchasai

og Jexai af Traditionen var gjort til Brødre, vilde deri yderligere ligge en Antydning af, at de paagældende Religionsformer var nært beslægtede. Nu ved vi, at Essæersamfundet paa Josefos' Tid havde egne hellige Skrifter, og efter den Rolle, som disse spillede, er det ikke umuligt, at de kan være blevet bevarede under de Omformninger, som Sekten senere undergik, saaledes at de kan have eksisteret endnu paa Epifanios' Tid, i hvert Fald et enkelt af dem. Forskellen mellem Jexai og Essai er heller ikke større, end at det meget vel var tænkeligt, at det første kunde opstaa af det sidste gennem en Udviklingsproces, der strakte sig over et saa langt Tidsrum og desuden indeholdt en Overgang fra et Sprog til et andet. Men selvfølgelig, paa et Omraade som det foreliggende kommer vi vanskeligt videre end til mere eller mindre usikre Formodninger.

Hvad Epifanios ellers ved om disse Ἰεσσαῖοι, er noget dunkelt; Hær. XXIX 1 Dindorf II, p. 80, 10 ff. fortæller han, at de Kristne først kaldtes Ναζωραῖοι, men dernæst γέγονε ἐπ' ὀλίγῳ χρόνῳ καλεῖσθαι αὐτοὺς καὶ Ἰεσσαίους, πρὶν ἢ ἐπὶ τῆς Ἀντιοχείας ἀρχὴν λάβωσιν οἱ μαθηταὶ καλεῖσθαι Χριστιανοί. Nu synes hvad han fortæller om Ναζωραῖοι og Χριστιανοί at bero paa god Overlevering (cfr. Act. 24, 5; 11, 26), og der kunde følgelig være nogen Grund til at antage det samme om Ἰεσσαῖοι; under alle Omstændigheder har Epifanios ikke selv fundet paa det, thi han er tydeligt nok i stor Forlegenhed med, hvorledes den paafaldende Benævnelse egentlig skal forklares; men da hans gode Vilje til at vide Besked om alt her som sædvanligt er betydeligt forud for hans Evner, finder han ud af, at Navnet havde de Kristne efter Davids Fader Ἰεσσαί, og den samme Forklaring giver han til Bedste Hær. XXIX 4 Dindorf II, p. 83, 26 ff.[1]). At denne Motivering ikke kan være rigtig, er umiddelbart indlysende; men selve Meddelelsen kunde derfor meget vel hvile paa en virkelig Tradition. I saa Fald kan den ganske vist ikke forstaas saaledes, at alle Kristne først hed Nazaræere, dernæst Jessæere og til sidst Χριστιανοί; men Epifanios maa da have generaliseret en dobbelt Oplysning, dels om at nogle Kristne først var blevet kaldt Nazaræere, og dels om at andre tidligere hed Jessæere. Er nu fremdeles Jessæere = Essæere, kan man som Grundlag for Epifanios' Notits med ikke

[1]) Det er dog her faldet ham ind, at man ogsaa kunde udlede Navnet af Ἰησοῦς.

ringe Sandsynlighed formode den historiske Virkelighed, at Medlemmer af Essæersamfundet havde ladet sig vinde for Kristendommen; og at dette ogsaa af andre Grunde er en rimelig Antagelse, vil senere blive nærmere paavist.

Et Vidnesbyrd om, at *Ἰεσσαῖοι* faktisk for Epifanios var identiske med *Ἐσσαῖοι*, finder man i Hær. XXIX 5 Dindorf II, p. 84, 10 f.; her henvises der som Bevis for Paastanden om, at de Kristne en Gang hed *Ἰεσσαῖοι*, til *τοῖς τοῦ Φίλωνος ὑπομνήμασιν ἐν τῇ περὶ Ἰεσσαίων αὐτοῦ ἐπιγραφομένῃ βίβλῳ*; da Skriftet skal indeholde en Skildring af den therapeutiske Koloni ved den mareotiske Sø, sigtes der altsaa til D. V. C., idet Epifanios naturligvis betragter Therapeuterne som Kristne. Nu indledes D. V. C. med Ordene *Ἐσσαίων πέρι διαλεχθείς*, og derpaa har Epifanios sikkert tænkt, idet han uden videre identificerer *Ἐσσαῖοι* og *Ἰεσσαῖοι*. En saadan Forstaaelse er utvivlsomt langt naturligere end den, der f. Eks. er gjort gældende af Brandt (Elchasai, p. 48). Derefter skulde Epifanios have kendt D. V. C. i en Skikkelse, hvori der først kom en Skildring af Essæerne, dernæst af Therapeuterne; den første Del var derfor overskrevet: *περὶ Ἐσσαίων*, men denne Titel, som ogsaa fik Gyldighed for hele det dobbelte Værk, var imidlertid som Følge af en Dittografi bleven til *ΠΕΡΙΙΕΣΣΑΙΩΝ*. Hertil er imidlertid at sige, at Værkets Eksistens i dobbelt Skikkelse paa Epifanios' Tid er højst problematisk, og af Begyndelsesordene i vor D. V. C. kan Dittografien ikke udledes, da Ordstillingen her er omvendt: *Ἐσσαίων πέρι*. Umuligt er det ogsaa at udlede hele Epifanios' Teori om *Ἰεσσαῖοι* som Benævnelse for de Kristne af D. V. C. Han lægger nemlig (Dindorf II, p. 84, 1 f.) Vægt paa, at *Ἰησοῦς κατὰ τὴν Ἑβραϊκὴν διάλεκτον θεραπευτὴς καλεῖται, ἤτοι ἰατρὸς καὶ σωτήρ*. De ægyptiske Eneboere er ham altsaa bekendte under Navnet Therapeuter, og naar han her henholder sig til Overskriften og betragter dem som en Del af *Ἐσσαῖοι* = *Ἰεσσαῖοι*, maa dette bero paa hans Bestræbelse for at finde en anerkendt Autoritet for den Anskuelse, han ad anden Vej er naaet til, at de Kristne en Gang hed saaledes. Hertil kommer, at den Aar 426 e. Kr. døde Nilos, Abbed for et Kloster paa Sinaj, har den samme Benævnelse i *De monastica exercitatione* 3 (Migne P. G. LXXIX, col. 721). Her fremstilles *Ἰεσσαῖοι* som en asketisk Sekt, der bestandig levede i Telte, afholdt sig fra Vin og Lækkerier

og beflittede sig paa en etisk Livsførelse. De nedstammer fra Jonadab ben Rekab, og deres Navn forklares af deres store Interesse for θεωρία; שאה betyder jo at skue. I *De voluntaria paupertate* 39 (Migne P. G. LXXIX, col. 1017) findes en lignende Skildring; dér hedder det om Sekten, hvis Navn dog ikke nævnes, at den lever i frivillig Ejendomsløshed efter Jer. 35, 7. Men disse Oplysninger gør dog egentlig mere Indtryk af at være hentede fra en eller anden sen Tradition om *Ἰεσσαῖοι* ɔ: Essæerne end af at hidrøre fra Benyttelse af D. V. C. med en forvansket Overskrift. Vi anser det da for sandsynligt, at bag Epifanios' og Nilos' *Ἰεσσαῖοι* skjuler sig i Virkeligheden det velkendte *Ἐσσαῖοι*.

Efter denne lille Digression vender vi igen tilbage til Elchasæismen og spørger, i hvilke Egne Profetens Virksomhed er faldet; noget bestemt herom erfarer vi desværre ikke, men Sandsynligheden taler dog for, at han til at begynde med er optraadt i det nordlige Palæstina eller Syrien, hvor den jødiske Befolkning var temmelig talrig, og hvor det ingenlunde er udelukket, at der paa Trajans Tid ogsaa kan have været Essæersamfund. En Kendsgerning er det i hvert Fald, at Elchasæismen i Syrien fandt hurtig Udbredelse, saaledes at der et Aarhundrede efter Profetens første Optræden var en betydelig Discipelkreds i Apamea; derfra udsendtes nemlig i Begyndelsen af 3. Aarh., medens Kallist var Biskop i Rom (217—22), en af Sektens Tilhængere Alkibiades, for at han skulde skaffe den ny Religion Indpas i selve Verdenshovedstaden. Og Damaskus' Egne som Bevægelsens Udgangspunkt stemmer ogsaa ganske godt med Epifanios' Meddelelser; vel synes Egnen omkring det Døde Hav stadigt at have været Essæernes Hovedsæde, men Hæreseologen omtaler jo tillige *Ὀσσαῖοι* i de ituræiske Distrikter nord for Genesareth Sø. Her skal vi rimeligvis tænke os, at Elchasai er fremtraadt og har vundet sine første Disciple; og derfra maa da den nye Religion ogsaa have bredt sig Syd paa til de Essæere, som boede hinsides Jordan.

Om de forskellige Stadier i Elchasæismens Udviklingshistorie har vi saa godt som ingen Efterretninger. Baade Tiden og Stedet var i høj Grad gunstige for Synkretisme, hvorfor vi maa regne med den Mulighed, at den Skikkelse, hvori vi kender Religionen gennem Ekscerpter fra den af Alkibiades medbragte Bog, kan afvige noget fra Profetens oprindelige Forkyndelse. Men paa den anden Side maa det dog erindres, at religiøse Anskuelser, der er

nedskrevne, ikke saa let lader sig forandre; en hellig Skrift er i Virkeligheden en betydelig konservativ Garanti. Den Religion, hvorfra Elchasæismen fortrinsvis kunde modtage Paavirkning, var naturligvis Kristendommen, der jo fremtraadte som en Faktor med stedse stigende Betydning. De to Religioner var desuden beslægtede, for saa vidt som de begge havde deres Udspring i Jødedommen, og det var derfor ret nærliggende, at kristelige Forestillinger kunde finde Optagelse i den elchasæiske Dogmatik. Denne Mulighed maatte selvfølgelig blive til Virkelighed, saa snart Elchasæersamfundet i sin Midte havde optaget Kristne; men alt tyder paa, at Profetens Disciple først paa et sent Tidspunkt har begyndt at drive Propaganda indenfor Kirken; og Formidlingen er da foregaaet gennem Sekter, som man med Rette har kaldt essæiske Jødekristne. Naar Brandt (Elchasai, p. 41 ff.) mener, at Profeten lige fra første Færd har fundet stor Tilslutning i hedenske Kredse, nemlig iblandt de jødiske Proselytter, er dette vistnok ogsaa tvivlsomt. Hans Opfattelse staar og falder med den Formening, at Elchasai til at begynde med erhvervede sig en Del Tilhængere alle Vegne fra, og først derefter fulgte saa Sammenslutningen med Essæerne; hvis, som vi formoder, Forholdet snarere er dette, at Elchasais Virksomhed lige fra Begyndelsen af er faldet indenfor Essæersamfundet, er Betragtningen egentlig dermed umulig. Og de Grunde, som Brandt anfører for sin Anskuelse, holder heller ikke Stik. Elchasais Forbud mod at døbe paa Sabbaten (Hippolyt, Phil. IX 16 Duncker, p. 468, 51 f.) forstaar han saaledes om den jødiske Proselytdaab; men det skal senere blive eftervist, at dermed maa der være sigtet til et Initiationsbad, hvorved man optoges i Kredsen af Profetens Disciple; det var altsaa et Bad, som Jøderne maatte underkaste sig, og det kan ikke bevise, at Elchasai ogsaa har optaget Hedninger (*σεβόμενοι*). Det andet Bevis henter Brandt fra en meget dunkel Ytring i Phil. IX 13 Duncker, p. 462, 51 ff., hvor det nemlig om Elchasais nye Religionsbog hedder: *ταύτην ἀπὸ Σηρῶν τῆς Παρθίας παρειληφέναι τινὰ ἄνδρα δίκαιον Ἠλχασαΐ, ἣν παρέδωκέ τινι λεγομένῳ Σοβιαΐ, χρηματισθεῖσαν ὑπὸ ἀγγέλου.* Slutningssætningen er her tvetydig, idet man kan oversætte: »om hvilken han berettede (*παρέδωκε*), at den var aabenbaret en vis Sobiai af en Engel«; eller man kan forbinde paa en anden Maade og gengive: »og hvilken han saa gav videre til en Mand ved Navn Sobiai; den var

aabenbaret af en Engel«. Ingen af disse Oversættelser fører imidlertid til noget særlig sandsynligt Resultat, og da der i *Σηρῶν* rimeligvis skjuler sig et Stammenavn: de parthiske Serer, er det ikke umuligt, at *Σοβιαΐ* ligeledes kan være Betegnelse for en Flerhed; Hippolyt har da fejlagtigt opfattet Udtrykket som Navn paa en enkelt Person. Brandt ser nu i *Σοβιαΐ* en græsk Transskription for צביעיא, Part. pass. af צבע, farve, vaske, bade, og »de badede« forstaar han da om dem, der underkastede sig den jødiske Proselytdaab; Epiktet benævner jo ogsaa en saadan *βεβαμμένος* (Diss. II 9, 20 Schenkl, p. 130). Imidlertid er det meget tvivlsomt, at man skulde have betegnet de jødiske Proselytter paa denne Maade; var overhovedet Forklaringen »de badede« rigtig, laa det i Virkeligheden nærmere at forstaa dette Udtryk om dem, der ved et Initiationsbad var blevet optagne i Profetens Religionssamfund. Men bedre er det rimeligvis at sammenstille disse *Σοβιαΐ* med et baptistisk Samfund i Eufrategnene; i Koranen og andetsteds i den arabiske Literatur er jo omtalt de saakaldte Sabiere, og Subba er Mandæernes Selvbetegnelse i Omgang med anderledes troende. I saa Fald skal man ikke oversætte: »som han gav videre til Sabierne«; thi vel angives Sekten Mughtasila eller »Sabierne i Sumpene« i Kitab al-Fihrist at være stiftede af الحسيح, men en Meddelelse om, at denne fjerne Sekt havde modtaget Aabenbaringsbogen, kunde dog næppe have nogen synderlig Interesse for Alkibiades' Tilhørere i Rom; for dem var det Hovedsagen at vide, hvorfra Elchasai selv havde faaet Bogen, ikke hvem han senere havde givet den til. Den bedste Oversættelse af Stedet er derfor sikkert: »om hvilken han overleverede, at den af en Engel var aabenbaret for Sabierne«, fra hvilke — det er en selvfølgelig Underforstaaelse — han selv da atter havde faaet den[1]). Vi skal senere se, at den deri liggende Antydning af Lærdommens orientalske Oprindelse rimeligvis indeholder en Sandhed. Her nøjes vi med at konstatere, at der af *Σοβιαΐ* ikke kan hentes noget Bevis for, at Elchasai har vundet Tilslutning iblandt *σεβόμενοι*.

---

[1]) Hermed stemmer i Virkeligheden fortrinligt Origenes' Bemærkning om Sektens hellige Skrift i Homilien over ψ 82, anført af Euseb. H. E. VI 38. (Schwartz, p. 253): *καὶ βίβλον τινὰ φέρουσι, ἣν λέγουσι ἐξ οὐρανοῦ πεπτωκέναι.* Hvis Elchasai nemlig selv lærte, at en Engel havde bragt Bogen til de orientalske Døbere, kunde Origenes let give denne Forestilling et kort Udtryk ved at sige, at Bogen var faldet ned fra Himlen.

De første Tilhængere udenfor de egentlige Essæeres Kreds har Elchasæismen rimeligvis fundet iblandt de Jødekristne, og da fortrinsvis blandt saadanne, som før deres Overgang til Kristendommen havde været Essæere eller staaet den essæiske Bevægelse nær. At der nemlig virkelig har været saadanne essæiske Kristne, slutter vi dels af Epifanios' før nævnte Meddelelse om, at Medlemmer af Menigheden, før det fra Antiochia udgaaede Navn *Χριστιανοί* trængte igennem, blev kaldt *Ἰεσσαῖοι*, og dels deraf, at der mellem Kristendommen og Essæismen var saa mange Lighedspunkter, at det for en Essæer var temmelig nærliggende at betragte Kristendommen som en Forbedring af hans egen Religion eller i hvert Fald supplere denne med kristelige Elementer; for saa vidt er det utvivlsomt berettiget, naar Ritschl taler om »essenisches Judenchristentum«. Let forstaaeligt er det ligeledes, at saadanne kristianiserede Essæere kan have følt sig mere tiltalte af Elchasais Reform af Essæismen; den havde jo dog, naar alt kom til alt, bevaret mere af de Forestillinger, som de fra tidligere Tid af var fortrolige med, og passede i det hele bedre dermed end Kristendommen. Et Vidnesbyrd om, at saadanne Overgange fra den ene Religionsform til den anden virkelig har fundet Sted, foreligger da ogsaa i den kristelige Sekt, som Epifanios kalder Ebjonæerne; disse har nemlig sikkert for en stor Del været forhenværende Essæere. Hær. XXX 3 Dindorf II, p. 92, 11 ff. beretter Hæreseologen som følger: *τάχα δὲ οἶμαι ἀπὸ τοῦ συναφθῆναι αὐτοῖς* (sc. *τοῖς Ἐβιωναίοις*) *Ἠλξαῖον τὸν ψευδοπροφήτην, τὸν παρὰ τοῖς Σαμψηνοῖς καὶ Ἐσσηνοῖς καὶ Ἐλκεσαίοις καλουμένοις κ. τ. λ.* Vi hører altsaa her, at Elchasai havde fundet Antagelse hos Sampsæerne, hvilket er talt ud fra Epifanios' eget senere Tidspunkt; at Profeten ligeledes anerkendtes af de Essæere, iblandt hvilke hans Virksomhed var faldet, og selvfølgelig iblandt de Disciple, der kaldte sig efter ham, er en Sprogbrug, som trods dens Tautologi ikke kan forundre, thi ogsaa ellers træffer vi hos Epifanios Interesse for at opregne saa mange Kætternavne som muligt, og sagligt stemmer Meddelelsen ganske med den Anskuelse, som vi tidligere har gjort gældende. Det nye er her Talen om en *συνάφεια* mellem Elchasai og Ebjonæerne. At nu denne næppe skal tænkes saaledes, at Profetens Disciple og det jødekristelige Parti paa en Gang sluttede sig sammen paa nærmere aftalte Betingelser med gensidige Indrømmelser, kan

man vist med temmelig stor Sikkerhed paastaa; det er kun et af Epifanios' velkendte skematiske Udtryk for, at Elchasais Forkyndelse efterhaanden har vundet Indgang og til sidst almindelig Antagelse i ebjonæiske Kredse, hvor den da rimeligvis er blevet suppleret med Anskuelser, som disse Mennesker havde bragt med fra deres essæisk-kristelige Fortid. Noget saadant antyder Epifanios Hær. XXX 17 Dindorf II, p. 110, 4 ff.: *ἤδη δέ μοι καὶ ἀνωτέρω προδεδήλωται ὡς ταῦτα μὲν Ἐβίων οὐκ ᾔδει, μετὰ καιρὸν δὲ οἱ ἀπ' αὐτοῦ συναφθέντες τῷ Ἠλξαΐ ἐσχήκασι μὲν τοῦ Ἐβίωνος τὴν περιτομὴν καὶ τὸ σάββατον καὶ τὰ ἔθη, τοῦ δὲ Ἠλξαΐ τὴν φαντασίαν κ. τ. λ.* Her hedder det, at *Ebjonæerne* sluttede sig til Elchasai, hvilket jo stemmer fortrinligt med den ovennævnte Forstaaelse af *συνάφεια.* Naar det fremdeles siges, at Sekten fra »Ebjon«, d. v. s. fra Perioden forinden Tilslutningen til Elchasai, havde Omskærelse, Sabbat og Moselovens andre Bestemmelser (*τὰ ἔθη*), kan dette ogsaa være rigtigt nok, men for Elchasæerne var sligt ganske vist ikke noget nyt; thi som allerede nævnt havde Profeten foreskrevet sine Tilhængere det samme. Om Elchasæismens Forhold til Ebjonæerne og de andre beslægtede Sekter har vi endelig et tredje Udsagn i Hær. XIX 5 Dindorf I, p. 329, 6 ff.: *συνάπτεται γὰρ οὗτος πάλιν ὁ Ἠλξαΐ τοῖς μετὰ τὸν Χριστὸν Ἐβιωναίοις, ἀλλὰ καὶ τοῖς Ναζωραίοις τοῖς μετέπειτα γεγονόσι. καὶ κέχρηνται αὐτῷ τέσσαρες αἱρέσεις, ἐπειδὴ θέλγονται τῇ αὐτοῦ πλάνῃ· Ἐβιωναίων τε, τῶν μετέπειτα Ναζωραίων, Ὀσσαίων τε τῶν πρὸ αὐτοῦ καὶ σὺν αὐτῷ, καὶ Νασαραίων τῶν ἄνω μοι προδεδηλωμένων.* Interessant er Tilføjelsen til *Ὀσσαίων*; strengt taget kunde ganske vist de Essæere, som levede før Elchasais Optræden, ikke gødt gøre Brug af hans Vildfarelse; der foreligger altsaa her en Lapsus, hidrørende fra Epifanios' Lyst til at være saa fuldstændig som mulig; men selve Udtrykket *Ὀσσαίων τε τῶν πρὸ αὐτοῦ καὶ σὺν αὐτῷ* tyder dog i Retning af, at Elchasai virkelig er udgaaet af Essæernes Kreds, og indeholder saaledes en ny Stadfæstelse af denne ovenfor fremsatte Anskuelse. Paafaldende er det, at Epifanios ikke her som Hær. XXX 3 nævner *Ἐλκεσαῖοι* som selvstændigt Sektnavn; men dette Begreb har han maaske fundet udtrykt ved *οἱ σὺν αὐτῷ Ὀσσαῖοι* og de Tilhængere, Profeten fik fra de tre andre Sekter. Hvad Hæreseologen nu nærmere har ment med disse Ebjonæere, Nazoræere

og Nasaræere, frembyder et meget indviklet Problem; dels er hans egne Udtalelser derom uklare, dels er det vanskeligt at forene disse med de andre oldkirkelige Forfatteres Benyttelse af de samme Sektnavne. En nærmere Behandling af dette Spørgsmaal vilde imidlertid kræve et Arbejde for sig og falder ogsaa udenfor den foreliggende Sammenhæng, hvor det kun kommer an paa at vise Ebjonæernes, og da navnlig de af Epifanios Hær. XXX skildrede Ebjonæeres Slægtskab med Essæerne. Vi indskrænker os derfor til et Forsøg paa at udrede Meddelelserne om dette Forhold.

§ 14. EBJONÆERNE.

Ἐβιωναῖοι kender Irenæos som Betegnelse for en jødekristelig Sekt, der benytter Matthæusevangeliet, bekæmper Paulus, fastholder Omskærelse og de jødiske Skikke, men fornægter Kristi Guddom og hans Fødsel af én Jomfru[1], og noget lignende ved Hippolyt i Phil. VII 34 (Duncker, p. 406, 50 ff.); VII 35 (p. 406, 66) nævner den romerske Kætterbekæmper *Ἐβίωνος σχολή*, forudsætter altsaa en personlig Sektstifter Ebjon, og det samme gør allerede Tertullian[2]). Origenes kender to Slags Ebjonæere (*οἱ διττοὶ Ἐβιωναῖοι*), dels nemlig saadanne, som benægter Jomfrufødselen, og dels saadanne, som godkender den (C. Cels. V 61 Koetschau II, p. 65, 7 ff.); begge Grene forkaster dog Paulus' Breve (C. Cels. V 65 K. II, p. 68, 11 ff.) og holder fast ved Moseloven (C. Cels. II, 1 K. I, p. 126, 16 ff.). Væsentlig overensstemmende hermed er de Meddelelser, som Eusebios giver H. E. III 27 og VI 17 (Schwartz, p. 106 og 237), og om Hieronymus' Notitser[3]) dømmer Hilgenfeld (Ketzergesch., p. 441), at »über die Ebionäer folgt Hieronymus überhaupt der gangbaren häreseologischen Darstellung, insbesondere dem Hippolytus I (ɔ: Syntagma), ohne genauere Kenntniss zu beweisen«.

Langt udførligere er imidlertid den Skildring af Ebjonæerne, som findes hos Epifanios, og denne har som antydet fortrinsvis Interesse i vor Sammenhæng. Naar vi i det følgende holder os

---

[1]) Adv. Hær. I 26, 2 (Harvey I, p. 213); III 11, 7 (II, p. 45); III 15, 1 (II, p. 78 f.); III 21, 1 (II, p. 110); IV 33, 4 (II, p. 259 f.); V 1, 3 (II, p. 316 f.).

[2]) De præscr. hær. 33 Oehler II, p. 32; De carne Christi 14 Oehler II, p. 450; De virg. vel. 6 Oehler I, p. 891.

[3]) De findes i Kommentaren til Jes. 1, 12, Matth. 12, 2 og 12, 13 samt i Ep. 89 ad Augustinum (citerede hos Hilgenfeld, p. 441 f.).

udelukkende dertil og behandler Sekten uden Hensyn til de ovennævnte andre Meddelelser derom, finder vi Berettigelsen til en saadan Fremgangsmaade dels deri, at Formaalet her ikke er at klare Ebjonæerproblemet i hele dets Udstrækning — kun hos Epifanios' Ebjonæere forekommer nemlig essæiske Ejendommeligheder — og dels deri, at denne Forfatter har haft særegne Kilder, i hvert Fald for en meget væsentlig Del af sine Oplysninger. Før han blev Biskop, havde den ihærdige Kætterfjende jo i henved 30 Aar forestaaet et Kloster i Eleutheropolis i Judæa, og af Fødsel var han ogsaa Palæstinenser. Han maa derfor antages at have haft god Lejlighed til at gøre sig bekendt med sin Samtids jødiske Sekter, deres Traditioner og hellige Skrifter; og trods sin ubestridelige Indskrænkethed viser han dog paa den anden Side en næsten pinlig Nøjagtighed i Gengivelsen af, hvad der er kommet ham for Øre; hvor han derimod fremfører sit eget, er dette i Reglen saa ganske misforstaaet, at det forholdsvis let lader sig udskille[1]). Man tør derfor formode, at der bag de tilsyneladende ret forvirrede Meddelelser ofte kan skjule sig værdifulde Overleveringer.

Forinden Epifanios Hær. XXX skildrer Ebjonæerne, omtaler han i XXIX først *Ναζωραῖοι*. I denne Sammenhæng fremsætter han den før omtalte Opfattelse, at de Kristne i Begyndelsen hed Nazoræere, dernæst Jessæere og til sidst fik Navnet *Χριστιανοί*; nu ved vi fra Act. 24, 5, at den første jødekristelige Menighed blev kaldt *ἡ τῶν Ναζωραίων αἵρεσις*, og det er i Virkeligheden ikke usandsynligt, at de Nazoræere, som Epifanios giver os en Skildring af, kan have været Efterkommere af Urmenigheden. Om deres Opholdssted meddeler han følgende: *ἔστι δὲ αὕτη ἡ αἵρεσις ἡ Ναζωραίων ἐν τῇ Βεροιαίων περὶ τὴν Κοίλην Συρίαν καὶ*

---

1) Cfr. tidligere p. 43 f. Et morsomt Eksempel er de hemmelighedsfulde Ord, som Elchasai overleverede sine Disciple til Brug ved Bønnen. Epifanios gengiver dem Hær. XIX 4 Dindorf I, p. 328, 6 f. saaledes: *ἄβαρ ἀνὶδ μωῒβ νωχιλὲ δαασὶμ ἀνὴ δαασὶμ νωχιλὲ μωῒβ ἀνὶδ ἄβαρ σελάμ*, hvilket er fuldstændig korrekt; thi naar man ud fra det midterste Ord *ἀνή* læser samtlige Ord bag fra og gaar frem eller tilbage, faar man følgende aramaiske Tekst אנא מסהד עליכון ביום דינא רבא ɔ: jeg vidner for Eder paa den store Doms Dag (Løsningen er fremsat af M. A. Levy i Z. D. M. G. 1858, p. 712). Til Trods for, at der samtidigt er overleveret Formaningen: *μηδεὶς ζητήσῃ τὴν ἑρμηνείαν*, forsøger dog Epifanios en Forklaring af de gaadefulde Ord; men her er han ubetinget uheldig; efter ham skal de nemlig betyde: *παρελθέτω ταπείνωσις ἐκ τῶν πατέρων μου, τῆς κατακρίσεως αὐτῶν καὶ καταπατήματος αὐτῶν καὶ πόνου αὐτῶν, καταπατήματι ἐν κατακρίσει διὰ τῶν πατέρων μου, ἀπὸ ταπεινώσεως παρελθούσης ἐν ἀποστολῇ τελειώσεως*; og endnu værre er den Udlægning, han i det følgende forsøger af denne i sig selv temmelig meningsløse Oversættelse.

ἐν τῇ Δεκαπόλει περὶ τὰ τῆς Πέλλης μέρη, καὶ ἐν τῇ Βασανίτιδι ἐν τῇ λεγομένῃ Κωκάβῃ, Χωχάβῃ δὲ Ἑβραϊστὶ λεγομένῃ. ἐκεῖθεν γὰρ ἡ ἀρχὴ γέγονε μετὰ τὴν ἀπὸ τῶν Ἱεροσολύμων μετάστασιν, πάντων τῶν ἀποστόλων τῶν ἐν Πέλλῃ ᾠκηκότων, Χριστοῦ φήσαντος καταλεῖψαι τὰ Ἱεροσόλυμα καὶ ἀναχωρῆσαι δι' ἣν ἤμελλε πάσχειν πολιορκίαν. καὶ ἐκ τῆς τοιαύτης ὑποθέσεως τὴν Περαίαν οἰκήσαντες ἐκεῖσε, ὡς ἔφην, διέτριβον. ἐντεῦθεν ἡ κατὰ τοὺς Ναζωραίους αἵρεσις ἔσχεν τὴν ἀρχήν. (Hær. XXIX 7 Dindorf II, p. 87, 28 ff.). Sekten fandtes altsaa efter hans Opfattelse i Berøa i Cølesyrien ɔ: Aleppo, fremdeles i Dekapolis i Egnen omkring Pella og endelig i Kokab i Basanitis. Størst Interesse har Pella; thi dér skal jo nemlig Apostlene efter Jerusalems Erobring, eller rettere forinden Byens Belejring, have taget Ophold, og Hæreseologen hævder tillige, at Nazoræernes Parti havde sin Oprindelse derfra. At Menigheden før Katastrofen i 70 udvandrede til Pella i Peræa, beretter ogsaa Eusebios (H. E. III 3, 3 Schwartz, p. 81), saaledes at dette synes at være en paalidelig Overlevering; og da nu fremdeles de Kristne til at begynde med, altsaa i Jerusalem, hed Nazoræere, hvorom Act. 24, 5 sikkert er et tilstrækkeligt Vidnesbyrd (cfr. Mt. 2, 23), er der al Grund til at antage, at Epifanios har Ret, og at Nazoræerne paa hans Tid virkeligt var Efterkommere af de udvandrede Menighedsmedlemmer fra Judæa. Yderligere sandsynligt bliver dette derved, at Pella ikke laa langt fra Eleutheropolis, saaledes at der er Mulighed for, at Klosterforstanderen dér kan have været paa Aastedet og forhørt sig for om Sektens Traditioner. Hvad han i øvrigt meddeler om Nazoræerne, passer meget godt til Urmenigheden, saaledes som vi maa tænke os den: *καὶ ὡς οἱ Ἰουδαῖοι πάντα καλῶς ὁμολογοῦσι, χωρὶς τοῦ εἰς Χριστὸν δῆθεν πεπιστευκέναι,* hedder det XXIX 7 Dindorf II, p. 87, 10 f., og senere, at de hverken er Jødernes Trosfæller, fordi de tror paa Kristus, ej heller enige med de Kristne, fordi de endnu er hildede i Omskærelse, Sabbatsoverholdelse og Lovens øvrige Bestemmelser (87, 19 ff.). Ligeledes faar vi at vide, at de, ligesom Jøderne, bruger det gamle Testament og desuden det ny[1]); dette sidste er dog vist at forstaa *cum grano salis*; Hær. XXIX 9 Dindorf II,

---

[1]) *χρῶνται δὲ οὗτοι οὐ μόνον νέᾳ διαθήκῃ, ἀλλὰ καὶ παλαιᾷ διαθήκῃ, καθάπερ καὶ οἱ Ἰουδαῖοι* (87, 4 ff.).

p. 89, 19 f. siges det bestemtere, at de besad et hebraisk Matthæus-evangelium[1]).

Foruden i Omegnen af Pella vil Epifanios ogsaa have kendt Nazoræere i *Κωκάβη*, eller som han siger »paa hebraisk« *Χωχάβη*, det nuværende Kaukab 25 km ø. f. Genesareth Sø og 50 km n. f. Pella. Dette *kan* være rigtigt, idet jo Afstanden ikke er større, end at nogle af de omkring Pella boende Nazoræere kunde være flyttede til Kokab; og det kunde da ligge nær at sammenstille dermed en Meddelelse i Julius Afrikanus' Brev (H. E. I 7, 14 Schwartz, p. 23) om, at Herrens Slægtninge *ἀπό τε Ναζάρων καὶ Κωχαβὰ κωμῶν Ἰουδαϊκῶν τῇ λοιπῇ γῇ ἐπιφοιτήσαντες*. Det var imidlertid ogsaa muligt, at Epifanios her kunde have gjort sig skyldig i en Forveksling med den Sekt, som Hær. XVIII indføres som *Νασαραῖοι* og sikkert er nært beslægtet med de Hær. XXX skildrede Ebjonæere; disse Nasaræere var jo *ἀπὸ τῆς Γαλααδίτιδος καὶ Βασανίτιδος καὶ τῶν ἐπέκεινα τοῦ Ἰορδάνου ὁρμώμενοι* (Dindorf I, p. 322, 14 ff.[2]). I Retning af den sidste Mulighed tyder maaske en Passus i Eusebios' Onomastikon, hvor det om det fra Gen. 14, 5 bekendte Choba hedder: *Χωβά, ἥ ἐστιν ἐν ἀριστερᾷ Δαμασκοῦ. ἔστιν δὲ καὶ Χωβὰ κώμη ἐν τοῖς αὐτοῖς μέρεσιν, ἐν ᾗ εἰσιν Ἑβραίων οἱ εἰς Χριστὸν πιστεύσαντες, Ἐβιωναῖοι καλούμενοι* (Klostermann, p. 172, 1 ff.), idet det vistnok er en sandsynlig Formodning, at *Χωβά* anden Gang beror paa en Forveksling med Kokaba (Chochaba) (cfr. Brandt, Elchasai, p. 51 f.). Hvad endelig de Nazoræere angaar, som Epifanios lokaliserer helt oppe i Aleppo, da er det endnu mere usikkert, hvorledes det forholder sig med dem; det er jo for os nu umuligt at afgøre, hvorfra denne Oplysning kan stamme.

---

[1]) *ἔχουσι δὲ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον Ἑβραϊστί.*

[2]) Naar Epifanios skelner mellem *Ναζωραῖοι* og *Νασαραῖοι*, skyldes det nemlig sikkert ikke hans Lyst til at katalogisere saa mange Kætterier som muligt; næppe heller alene, at han har ment at høre to forskellige S-Lyde; men først og fremmest beror det paa, at han, som Beskrivelsen viser, har fundet forskellige Lærdomme hos dem: Nasaræerne forkaster Ofre og Kødspiser og derfor konsekvent Pentateuchen i dens almindelige Skikkelse, og deri stemmer de netop overens med Ebjonæerne. I denne Forbindelse kan ogsaa anføres et Par Udsagn af Hieronymus, hvor han synes at identificere Nazaræi og Hebionitæ, nemlig Ep. 89 ad Augustinum: *Quid dicam de Hebionitis, qui Christianos se simulant? usque hodie per totas orientis synagogas inter Judaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant ...... sed dum volunt et Judaei esse et Christiani, nec Judaei sunt nec Christiani*; og Komm. til Matth. 12, 13: *in evangelio, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae.* (Citaterne efter Hilgenfeld, Ketzergesch., p. 441 f.).

Men Betydningen heraf er ikke stor, da Hæreseologen jo efter al Sandsynlighed har haft bedst Lejlighed til at lære Nazoræerne i Omegnen af Pella at kende.

Er nu disse Nazoræere virkelig Efterkommere af den udvandrede jerusalemitiske Urmenighed, er det af stor Interesse, at Epifanios sætter sine Ebjonæere i nær Forbindelse med dem; og dette sker paa dobbelt Maade. Om Sektens Oprindelse hedder det Hær. XXX 2 Dindorf II, p. 91, 20 ff. som følger: »Men Begyndelsen dertil skete efter Jerusalems Erobring. Thi da alle Kristne paa dette Tidspunkt opholdt sig i Peræa, navnlig i en By ved Navn Pella i det fra Evangeliet velkendte Dekapolis i Nærheden af Batanæa og Basanitis — da de som sagt var flyttede derhen og opholdt sig dér, fik Ebjon derved en Anledning (nl. til at fremsætte sit Kætteri). Og han boede først i Landsbyen Kokab i Egnen omkring Karnaim, Arnim og Astaroth i Basanitis, saaledes som de os tilflydte Oplysninger udsiger. Dér begyndte han paa sin fordærvelige Lære, hvorfra jo ogsaa Nazoræerne som før omtalt er udgaaet. Han sluttede sig nu sammen (*συναφθείς*) med disse, og de med ham, idet de gensidigt meddelte hverandre af deres Slethed. Og vel afviger de fra hverandre i visse Henseender, men i Ondskab har de gensidigt præget hverandre«. — Ligesom Tertullian og Hippolyt nedleder altsaa Epifanios Ebjonæerne fra en personlig Stifter Ebjon; men navnlig efter Gieselers Afhandling »Über die Nazoräer und Ebioniten«[1]), p. 298 ff., betragter man i Almindelighed denne som en *ἥρως ἐπώνυμος*. Og heri har man vel Ret; thi det er ikke særlig sandsynligt, at »den fattige« oprindelig skal have været Navn paa en enkelt Person; i Pluralis om et Samfund er Benævnelsen adskilligt mere nærliggende, og derfra kan man da sekundært have sluttet til en Sektstifter Ebjon; i samme Retning tyder ogsaa den Omstændighed, at Navnet kun forekommer forholdsvis sjældent og bestandig saaledes, at det nærmest gør Indtryk af at være en Personificering[2]). Saafremt vi nu i det anførte Epifanios-Sted substituerer Ebjon med Ebjonæernes Sekt, er der om denne udsagt, at den fremstod

[1]) i Stäudlin og Tzschirners Archiv für alte und neue Kirchengeschichte IV, p. 279—330.

[2]) Med Elchasai er Forholdet lige omvendt; i Reglen optræder i Epifanios' Fremstilling *'Ηλξαΐ*, medens Benævnelsen *'Ελκεσαῖοι* er sjælden; konkrete Oplysninger om Profetens Slægt og hans Virksomhed lader jo ogsaa, som allerede omtalt, hans Personlighed være hævet over al Tvivl.

efter Jerusalems Erobring, da de Kristne var udvandrede til Pella; og da dette ikke alene kan tydes som et Tidsforhold, men tillige som en Aarsagsforbindelse, er Ebjonæismens Fremkomst betegnet som en Følge af, at disse Jødekristne, altsaa *Ναζωραῖοι*, har drevet Mission og vundet Tilhængere for deres nye Religion. Hermed stemmer det godt, at det lidt senere berettes, at Ebjonæerne er udgaaet fra de samme Egne, hvor ogsaa Nazoræerne holdt til, og at de to Retninger med Hensyn til Lærdomme gensidigt har paavirket hverandre; ligeledes at det Hær. XXX 1 Dindorf II, p. 90, 6 f. om Ebjon hedder, at han *ἐκ τῆς τούτων* (sc. *τῶν Ναζωραίων*) *σχολῆς ὑπάρχων*.

Og vi kan tillige ane, iblandt hvilke Kredse den landflygtige Urmenighed har drevet Mission; Epifanios giver os et Vink, idet han om Ebjon videre (90, 14 ff.) beretter: *Σαμαρειτῶν μὲν γὰρ ἔχει τὸ βδελυρὸν, Ιουδαίων δὲ τὸ ὄνομα, Ὀσσαίων καὶ Ναζωραίων καὶ Νασαραίων τὴν γνώμην*; Ebjonæerne forener altsaa baade Nazoræernes og Ossæernes ɔ: kristne og essæiske Lærdomme. Dette kunde være en Skematisering uden tilsvarende Virkelighed, saaledes som naar det i det følgende siges, at de ogsaa har *Κηρινθιανῶν τὸ εἶδος, Καρποκρατιανῶν τὴν κακοτροπίαν*. Men i det ebjonæiske Kætteri, saaledes som Epifanios fremstiller det, findes der netop Ejendommeligheder, som meget vel kunde være essæiske; og at de virkelig er det, bliver endnu sandsynligere, naar man betænker, at det System, der foreligger i Grundskriftet til Pseudoklementinerne, ogsaa repræsenterer ebjonæiske Anskuelser. Endelig peger de Distrikter, hvor Sekten bor, i samme Retning; Hær. XXX 18 Dindorf II, p. 110, 25 ff. hedder det om dem: *τὰς δὲ ῥίζας τῶν ἀκανθωδῶν παραφυάδων ἔχουσιν ἀπό τε τῆς Βατανέας καὶ Πανεάδος τὸ πλεῖστον, Μωαβίτιδός τε καὶ Κωχαβῶν τῆς ἐν τῇ Βασανίτιδι γῇ, ἐπέκεινα Ἀδραῶν, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Κύπρῳ*, og med Undtagelse af den sidste Tilføjelse, der ogsaa ved sin Form: *ἐν τῇ* i St. f. *ἀπὸ τῆς*, viser sig som upassende i denne Sammenhæng, er det alle Egne, hvor det er ret sandsynligt, at der i første Aarh. fandtes Essæersamfund (cfr. ovenfor p. 93).

De her fremdragne Kendsgerninger lægger da den Forklaring nær, at Ebjonæerne i Virkeligheden er fremkomne derved, at Nazoræerne har missioneret iblandt essæiske Samfund, der fandtes i de Egne, hvorhen Jerusalems Belejring havde ført Urmenigheden,

vel særlig i Kokab. I saa Fald bliver det let forstaaeligt, at Epifanios i det før citerede Udsagn fra XXX 2 kan tale om en *συνάφεια*, ved hvilken de to Elementer: Ebjonæerne med deres Udgangspunkt i essæiske Kredse og de Jødekristne, der jo paa denne Hæreseologs Tid betragtedes som Kættere, gensidigt meddelte hverandre deres Slethed. Yderligere vilde en saadan Mission blandt Essæere af Nazoræere passe godt med Epifanios' før (p. 91) omtalte Notits om, at de Kristne, før de fik Navnet *Χριστιανοί*, kaldtes *Ναζωραῖοι* og *Ἰεσσαῖοι*; og endelig vilde det ud fra denne Opfattelse være forstaaeligt, at den fra essæiske Kredse udgaaede Elchasai fandt saa let Tilslutning blandt Ebjonæerne, som Tilfældet synes at have været (cfr. ovenfor p. 96 ff.); fra deres essæiske Fortid havde de bevaret Elementer, som passede langt bedre til den nye Profets Forkyndelse end til Kristendommen.

Det kan derfor vistnok hævdes, at der ikke er saa helt faa direkte Antydninger af en Sammenhæng mellem Essæerne og Epifanios' (og Pseudoklementinernes) Ebjonæere; og disse Antydninger stadfæstes paa indirekte Maade derved, at der findes en ganske overraskende Overensstemmelse med Hensyn til de to Samfunds Lærdomme og Skikke, saaledes som det senere skal blive eftervist ved en nærmere Sammenstilling deraf. Berettigelsen til at foretage en saadan vil formentlig det her fremdragne have godtgjort. Derimod mener vi selvfølgelig ingenlunde dermed at have løst hele det indviklede Ebjonæerproblem; det vilde kræve et Arbejde for sig og bl. a. en indgaaende Undersøgelse af, i hvilken Betydning de andre Hæreseologer bruger Betegnelsen Ebjonæer. Naar vi har anset det for berettiget at tage Epifanios' Meddelelser alene for sig, er det jo, som før bemærket, ud fra den Betragtning, at Klosterforstanderen i Eleutheropolis har været saa at sige paa Aastedet og der kunnet indhøste sine specielle Oplysninger[1]). Og naar vi betragter hans Ebjonæere som kristiani-

---

[1]) At han nemlig skildrer Ebjonæerne i Palæstina, fremgaar af de Udsagn, i hvilke han opregner de Lokaliteter, hvor Sekten findes; *ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Κύπρῳ* (Dindorf II, p. 110, 28 f.) røber sig tydeligt som en Tilføjelse, foranlediget ved, at Biskoppen i Konstantia kommer til at tænke paa, at han ogsaa har hørt om Ebjonæere paa den Ø, hvor han nu opholdt sig. Og naar han om Ebjon siger: *καὶ αὐτὸς ἐν τῇ Ἀσίᾳ ἔσχεν τὸ κήρυγμα καὶ Ῥώμῃ* (p. 110, 24 f.), gør han sig rimeligvis skyldig i en Forveksling med Alkibiades, ved hvem den forenede Elchasæisme og Ebjonæisme kom til Verdenshovedstaden; for Epifanios er jo overhovedet Elchasæismen ikke nogen selvstændig Sekt, men Profetens Virksomhed behandles under *Ὀσσαῖοι*, *Ἐβιωναῖοι* o. s. v.

serede Essæere, er Meningen ikke, at alle Ebjonæere tidligere har tilhørt Essæersamfundet; det er jo sandsynligt, at Nazoræerne i Kokab og Pella har drevet Mission med Held ogsaa blandt andre Jøder; men det essæiske Element, som nu en Gang var kommet ind, har ogsaa paavirket disse, saaledes at Ebjonæismen i alle Tilfælde blev en Blanding af Essæisme og Kristendom. Ved Elchasais Virksomhed kom dertil yderligere et nyt Element, og overhovedet har denne Sekt, eller maaske rettere disse Sekter afgivet en frugtbar Jordbund for Synkretisme; indenfor Pseudoklementinerne findes der rimeligvis Forestillinger, der hverken er af essæisk, kristelig eller elchasæisk Oprindelse. Nærmere at bestemme saadanne angaar os imidlertid ikke her, hvor det alene gælder om at faa fat i Ideer, der muligvis kan være essæiske. Kun har det sin Betydning at være opmærksom paa, at mange forskellige Indflydelser sandsynligvis har gjort sig gældende i disse Kredse, saaledes at man maa anvende Analogierne med stor Forsigtighed og naturligvis være sig bevidst, at man vanskeligt ad den Vej naar til helt sikre Resultater.

§ 15. SAMPSÆERNE OG BEVÆGELSENS SIDSTE UDLØBERE.

I det foregaaende har vi jævnlig nævnt en Sekt, som Epifanios sætter i nær Forbindelse med Essæere og Elchasæere, nemlig de saakaldte *Σαμψαῖοι*; med dette Navn betegner Hæreseologen de Tilhængere af Profeten Elchasais Lærdomme, som endnu eksisterede, da han omkring Midten af fjerde Aarhundrede var Klosterforstander i Palæstina. I sin Panarion har han behandlet denne Sekt i Hær. LIII, men beklageligt nok finder vi ikke dér saa udførlige Meddelelser, som vi kunde vente om et samtidigt Kætteri. Den ortodokse Biskop affærdiger deres Lærdomme med nogle højst nedsættende, løst henkastede Bemærkninger og henviser i øvrigt til sin Skildring af tidligere Sekter. Hans Hovedinteresse er aabenbart at fastslaa Sampsæernes Identitet med Ossæere og Elchasæere. Det viser sig allerede Hær. XIX 2 Dindorf I, p. 325, 30, hvor det om *ἡ τῶν Ὀσσαίων αἵρεσισ* hedder: *ἧς ἔτι λείψανα καὶ δεῦρο ὑπάρχει ἐν τῇ αὐτῇ Ναβατίτιδι γῇ τῇ καὶ Περαίᾳ πρὸς τῇ Μωαβίτιδι· ὅπερ γένος νυνὶ Σαμψαίων καλεῖται.* At Epifanios andetsteds identificerer Sampsæere og Elchasæere, kan

ikke forundre, da han jo, som alt paavist, betragter Elchasæerne som en Bevægelse indenfor Ossæerne. Hær. LIII 1 Dindorf II, p. 507, 22 ff. indleder han sin Skildring saaledes: *Σαμψαῖοί τινες ἐν τῇ Περαίᾳ, περὶ ὧν ἤδη ἐν ταῖς ἄλλαις αἱρέσεσιν ἐπεμνήσθημεν, τῶν δὴ καὶ Ἐλκεσαίων καλουμένων,* og det hedder videre om dem, at de er en Sekt i Peræa hinsides det Døde Hav, i det moabitiske Land omkring Floden Arnon og endnu længere borte i Ituræa og Nabatitis *ὡς καὶ ἤδη μοι πολλάκις περὶ τούτων δεδήλωται.* Ituræa er Landet nord for Genesareth Sø, nærmere bestemt den sydlige Del af Antilibanos, og Nabatitis ɔ: Nabatæernes Land strakte sig paa Epifanios' Tid fra Egnene omkring det Døde Hav og Rigets Hovedstad Petra et godt Stykke mod Nord (cfr. ovenfor p. 82); her er følgelig nævnt en Landstrækning fra det Døde Hav til Cæsarea Filippi, Østjordanlandet i videste Betydning, hvorved altsaa denne Lokalisering bliver noget videre end den første til det nabatæiske Land og det til Moabitis grænsende Peræa. Andetsteds, hvor Epifanios omtaler *Ossæernes* Udspring, nævner han, som tidligere anført, omtrent det samme Distrikt: det nabatæiske Land og Ituræa, Moabitis og Arielitis hinsides det Døde Hav (Hær. XIX 1 Dindorf I, p. 324, 25 ff.). Et yderligere Bevis for Identiteten findes Hær. XX 3 Dindorf I, p. 332, 21 f.: *καὶ Ὀσσαίων τὸ λεῖμμα οὐκέτι ἰουδαΐζον, ἀλλὰ συναφθὲν Σαμψίταις τοῖς κατὰ διαδοχὴν ἐν τῷ πέραν τῆς νεκρᾶς θαλάσσης ὑπερκειμένοις;* thi *συνάφεια* kan Epifanios benytte om Overgang fra den ene Bevægelse til den anden, og paa dette Sted skal dermed sikkert kun udsiges, at Ossæerne nu er blevet Sampsæere; det fortjener ligeledes at bemærkes, at dette Navn saa at sige her staar i Stedet for Elchasæere, idet der nemlig ellers altid er Tale om Elchasais *συνάφεια* med *Ὀσσαῖοι.* Og naar Epifanios Hær. XXX 3 Dindorf II, p. 92, 12 ff. betegner Elchasai som *τὸν ψευδοπροφήτην, τὸν παρὰ τοῖς Σαμψηνοῖς καὶ Ἐσσηνοῖς καὶ Ἐλκεσαίοις καλουμένοις,* viser den fra de tre Sekters indbyrdes kronologiske Forhold saa stærkt afvigende Rækkefølge vel, at de tre Udtryk for ham her er væsentlig synonyme; Sampsæerne nævnes først som Hovedbegrebet, fordi det er Betegnelsen for den paa hans Tid eksisterende Form for Sekten. Endelig fremgaar Sampsæernes Forbindelse med de tidligere Sekter ogsaa af den Ærbødighed, de nærede for Elchasai og hans Slægt. Epifanios beretter herom Hær. LIII 1 Din-

dorf II, p. 507, 29 ff.: *οὗτοι γὰρ αὐχοῦσι τὸν Ἠλξαΐ αὐτῶν εἶναι διδάσκαλον, ἔτι δὲ καὶ εἰς δεῦρο τοῦ γένους αὐτοῦ ὑπαρχούσας δύο γυναῖκας προσκυνουμένας, ὡς θεὰς δῆθεν, καὶ τὸ εἶναι αὐτὰς ἐκ σπέρματος ηὐλογημένου.* Og lidt senere, p. 508, 12 ff., meddeles det, at de villigt led Døden for dem, der tilhørte Profetens Æt, og nærede en saadan overtroisk Ærefrygt for de to Kvinder, at de endog opsamlede Støvet fra deres Fødder og deres Spyt for derved at skaffe sig et Beskyttelses- og Lægemiddel. Epifanios havde bragt i Erfaring, at den ene, Marthus, paa dette Tidspunkt var død, men om den anden, Marthana, formodede han, at hun endnu stadigt var i Live.

Disse Vidnesbyrd er saa stærke, at der ikke er nogen som helst Grund til at betvivle, at Epifanios' Anskuelse om Sampsæernes Herkomst fra Ossæere og Elchasæere er rigtig, og det kan derfor ikke forundre, at vi hos denne Sekt møder en Del velkendte Træk som Vegetarianisme, Vandbadets store Betydning m. m.; af stor Interesse vil navnlig selve Benævnelsen *Σαμψαῖοι* være, saaledes som det skal blive paavist nærmere i anden Sammenhæng. Her skal det kun bemærkes, at den Opfattelse, som Brandt (Elchasai, p. 132 f.) fremsætter om Anledningen til, at Sekten skiftede Navn, næppe er holdbar. Derefter skulde *Σαμψαῖοι,* der maa betyde noget i Retning af »Solens Mænd«, nemlig være et Familienavn for syriske Hedninger, som blev optagne i Elchasæersamfundet; paa Grund af deres Rigdom og fornemme Stilling kom disse snart til at spille en saadan Rolle, at Samfundet fik Navn efter dem; og Optagelsen af dem førte yderligere til et Brud med Jødedommen, hvortil Sekten hidtil havde regnet sig, thi de fornemme Hedninger kunde naturligvis ikke betragtes som Medlemmer af anden Rang; ja Brandt mener endogsaa at kunne datere dette Frafald til kort før Epifanios' Tid. Hele denne Teori hviler imidlertid kun paa nogle Udsagn hos Hæreseologen om, at Sampsæerne ikke mere lever som Jøder: *Ὀσσαῖοι δὲ μετέστησαν ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ εἰς τὴν τῶν Σαμψαίων αἵρεσιν, καὶ οὐκέτι οὔτε Ἰουδαῖοι ὑπάρχουσιν οὔτε Χριστιανοί* (Hær. XX 3 Dindorf I, p. 333, 1 ff.); men hvor meget dette betyder, ses af det dermed nært beslægtede Udsagn Hær. LIII 1 Dindorf II, p. 508, 5 ff.: *φύσει δὲ οὗτοι οἱ Σαμψαῖοι ἐξ αὐτῆς ὁρμῶνται, οὔτε Χριστιανοὶ ὑπάρχοντες οὔτε Ἰουδαῖοι οὔτε Ἕλληνες, ἀλλὰ μέσον ἁπλῶς ὑπάρχοντες οὐδέν εἰσι.* Den nidkære Kætterfjende giver kun

sin Foragt for dette Hæresi et kraftigt Udtryk ved at sige, hvad vi paa moderne Dansk vilde udtrykke: de er hverken Fugl eller Fisk. Hans egentlige Mening om Sekten findes lidt senere, p. 508, 11 f.: πρόσκεινται δὲ Ἰουδαίοις οὐκ ἐν ἅπασιν; og naar det udtrykkeligt bemærkes, at de ikke i alle Henseender slutter sig til Jøderne, ligger det dog nærmest deraf at drage den Konklusion, at dette er Tilfældet paa de fleste Omraader, og Udsagnet bliver følgelig at bedømme ganske som det p. 89 anførte Citat fra Hær. XIX 1. Muligt er det naturligvis, at Samfundet paa Epifanios' Tid kan have optaget Hedninger iblandt sine Medlemmer; men vi erfarer intet positivt derom; og under saadanne Omstændigheder at tillægge det hedenske Element en saa stor Betydning, som Brandt gør i den ovenfor refererede Opfattelse, maa betragtes som meget betænkeligt.

Med Sampsæerne forsvinder de sidste, nogenlunde sikre Spor af de essæiske Daabssekter. For Fuldstændigheds Skyld maa kun til sidst anføres et Par Meddelelser, som findes hos arabiske Forfattere og i de mandæiske Skrifter. Det er allerede omtalt, at de saakaldte Mughtasila, en med Sabierne beslægtet Sekt i Eufrategnene, saa hen til الحسح som deres Religionsstifter. Efterretninger herom har vi hos den arabiske Forfatter Muhammed ibn Ishaq an-Nadim, som Kap. 2 i 9. Bog af sit Værk: Fihrist al-Ulum, forfattet 377 efter Hidshra = 987/8 e. Kr., meddeler følgende: »Mughtasila (المغتسلة ɔ: de sig badende). Disse Folk er talrige i Sumpdistrikterne (sc. mellem den arabiske Ørken, Eufrat og Tigris) og det er Sabierne i Sumpene (صابة البطايح). De paastaar, at man ofte skal bade sig (يقولون بالاغتسال), og de bader alt, hvad de spiser. Deres Overhovede kaldes al-Hasaih (الحسيح, men Læsem. er usikker; Manuskr. har الحسح, الحسح eller الحسج); han er den, som har stiftet deres Religion. Han paastaar, at der gives to Rækker Væsener, en mandlig og en kvindelig; Urterne hører til den mandlige Slægt, Misteltenen derimod til den kvindelige, idet Træerne er dens Rødder. De har taabelige Dogmer, der kun kan betragtes som Fabler. Og han (Elchasai) havde en Discipel ved Navn Simeon (شمعون). Tidligere delte de Manichæernes Lære om de to Grundprincipper; men senere gik de to Religioner fra hverandre (وتتفرق ملّتيهم); og lige til den Dag i Dag findes der nogle blandt dem, som til-

beder Stjernerne« (Stykket er aftrykt hos Chwolsohn, Die Ssabier II, p. 543 f.).

Trods Usikkerheden baade i Stavemaaden af Navnet الكسيح og i dette Ords Udtale, idet ingen Vokaler er overleverede, vilde de forskellige mulige Former som »al-Hasih« eller »Ilhasaih« nok kunne betragtes som Omdannelser af Elchasais Navn; de hyppige Badninger og Tilbøjeligheden til Astrologi kunde jo ligeledes passe dertil, og Bousset (Hauptprobl. der Gnosis, p. 157 f.) betragter det derfor som givet, at vi her har Efterkommere af Elchasæerne, og følgelig tillægger han ogsaa disse den samme dualistiske Inddeling af Planterne, som vi finder hos Mughtasila, skønt hverken Hippolyt eller Epifanios meddeler noget derom. Brandt (Elchasai, p. 134 ff.) derimod er adskilligt mere reserveret overfor en saadan Identifikation. Mughtasila omtales nemlig endnu en Gang i Fihrist al-Ulum, idet det dér om Manis Fader Futtaq fortælles, at da hans Hustru gik svanger med den fremtidige Religionsstifter, sluttede han sig til المغتسلة i Egnene omkring Dastumeisan (Beretningen er aftrykt hos Flügel, Mani, p. 50; Oversættelse, p. 83). Da Mani er født 214 (Flügel, p. 152), faar vi bevidnet, at Sekten allerede i Begyndelsen af tredje Aarhundrede eksisterede i Egnene omkring Tigris nedre Løb eller Sjat el-Arab. Men om disse Mughtasila fortælles det her, at de forbød Nydelsen af Vin og Kød samt Ægteskab, og dette sidste Træk er jo ikke elchasæisk; mistænkeligt er det fremdeles, at medens det førstnævnte Sted fra Fihrist tillægger Elchasai en Discipel Simeon, erfarer vi her (Flügel, p. 51), at ogsaa en af Manis Tilhængere hed saaledes; den elchasæiske Simeon beror vel da paa en Forveksling med den manichæiske. Endelig kunde man gøre gældende, at selv om der med الكسيح virkelig var ment Elchasai, beviser dette kun, at man i disse fjerne Egne har kendt Profetens Navn; at Mughtasila-Sekten betragtede ham som sin Stifter, kunde nemlig bero paa en Fiktion; den hørte til de Sabiere, der ligesom de Kristne og Jøderne tolereredes af Islam, og af Hensyn dertil kunde det sikkert ofte være praktisk ligesom de to nævnte Religionssamfund at have en Profet at vise hen til.

Mughtasila kunde muligvis være identisk med Mandæerne. »Sabierne i Sumpene« kender nemlig ogsaa en anden arabisk Forfatter, al-Masudi, der 332 efter Hidshra (= 943/4 e. Kr.) forfattede et Værk med Titlen Murudsh az-zahab (»de gyldne Enge«), hvoraf

Chwolsohn (anf. Skr. II, p. 366 ff.) meddeler nogle Udtog. Det fremgaar deraf, at Masudi skelner mellem harranitiske og kimaritiske Sabiere, og om de sidste hedder det, at deres Boliger er »i Wasith og i Basra i Iraq i Nærheden af Sumpene og Moradserne« (Kap. 21, p. 376). Netop i disse Egne havde imidlertid Mandæerne til Huse; endnu i 1649 fandt de la Boullaye-le-Gouz, at Flertallet af Indbyggerne i Basra tilhørte denne Sekt (Brandt, Mand. Rel., p. 232). Mandæernes Selvbetegnelse Subba kunde ogsaa nok passe som Ækvivalent for Sabiere, og deres Religionssystem var dualistisk, ligesom Mughtasilas synes at have været; endelig kunde der endnu fremføres et yderligere Ligheds-punkt deri, at Masudi paa det anførte og et Par andre Steder benævner disse Sabiere »Kimarier« (الكيماريون) ɔ: de bæltebærende, og til Mandæernes hellige Dragt hørte nu netop et Bælte, der foruden הימיאניא ogsaa kaldtes קומריא (Brandt, Mand. Rel., p. 91); det var derfor ikke umuligt, at disse kunde betegnes som »de bæltebærende Sabiere«. Men paa den anden Side er dette Materiale dog næppe tilstrækkeligt til at berettige en Identifikation, og Brandt (Elchasai, p. 144) betragter vel med Rette Mughtasila og Mandæerne som to forskellige Grupper af den samme Religionsform, den, der i Koranen omtales som Sabierne.

I de mandæiske Skrifter forekommer flere Gange Benævnelsen Jazuqaje; de skildres som Kættere, der er udgaaede fra Jøderne og Tilhængere af Išu Mšiha; fremdeles hedder det, at de er forførte af Solgudens Dæmoner, at de anraaber Vinden, Ilden og Vandet og priser Sol og Maane samt endelig, at de bader deres Barselkvinder med Dyreurin (Brandt, Mand. Rel., p. 127; Elchasai, p. 130). Saafremt nu virkelig disse Jazuqaje er udgaaet fra Jøderne, ligger det nær at sammenstille Navnet med *Ἰεξαί*, *Ἰεσσαῖοι* (*Ἐσσαῖοι*) eller *Ἠλξαί*. Hvad der ellers fortælles om deres Forbindelse med Solguden og deres Anraabelse af Elementerne, kunde meget vel passe til at være essæisk-elchasæisk (cfr. senere); men Ilden maatte dog være indkommet ved en Unøjagtighed, og Behandlingen af Barselkvinderne synes at være et parsistisk Træk — hvis der ikke heri kun foreligger smudsig Bagtalelse af Modstandere (cfr. de Mand. Rel., p. 143, anførte Eksempler paa noget saadant). I og for sig kunde man meget vel tænke sig, at en Gruppe Elchasæere med en ret overfladisk Berøring med Kristendommen tillige havde forbundet en stærk Paavirkning fra Par-

sismen, hvoraf da Resultatet var blevet en Sekt som disse Jazuqaje. Naar Brandt (Elchasai, p. 131) afviser en saadan Mulighed, fordi den elchasæiske og den parsistiske Betragtning af Vand og Ild gav sig saa vidt forskellige Udslag, at en Forbindelse af saadanne Elementer vilde være utænkelig, er denne Betragtning næppe holdbar; tværtimod foreligger der, som det senere skal omtales, et nært Slægtskab mellem Elchasæismen og den senere persisk-babylonske Synkretisme. Identifikationen af Jazuqaje med Jexai og hvad deraf følger, tør snarere betragtes som ret sandsynlig; men en anden Sag er det selvfølgelig, at ved saa sparsomme og tilfældige Udtalelser, som det her drejer sig om, vil en saadan Mulighed aldrig kunne faa større Betydning.

Til sidst er da kun at nævne nogle Efterretninger om en Sekt af Soltilbedere, de saakaldte Šamsije, der har Interesse, fordi de muligvis kan staa i Forbindelse med Epifanios' *Σαμψαῖοι*. Meddelelserne herom stammer fra europæiske Rejsende i det 18. og 19. Aarhundrede og armeniske Forfattere fra det 11. og 12.; de er alle gengivne af Chwolsohn i hans Værk om Sabierne. I Maj 1766 besøgte den bekendte Carsten Niebuhr Byen Mardin i det nordlige Mesopotamien; herfra meddeler han i sin Rejsebeskrivelse bl. a. følgende: »Zur Gemeinde der Jacobiten gehören jetzt auch die Schemsie. Diese scheinen die Religion beybehalten zu haben, welche in diesem Lande nicht nur vor der mohammedanischen, sondern auch vor der christlichen im Schwunge gewesen ist« (Reisebeschreibung II, p. 396; aftrykt hos Chwolsohn I, p. 151). Videre hedder det, at der nu i Byen fandtes omtrent Hundrede Familier, der bekendte sig til denne Religion, men at der tidligere ogsaa havde været saadanne i de omliggende Landdistrikter. Af Hensyn til Muhammedanerne havde nu disse Šamsije givet sig ind under den jakobitiske Patriark i Diarbekr »und seit dem nennen sie sich Christen und kleiden sich auch so. Aber darin, und dass sie ihre Kinder taufen lassen, besteht auch fast ihr ganzes Christenthum«. De søgte at have saa lidt som muligt med de kristne Præster at gøre og at bevare deres gamle hedenske Sædvaner; dertil hørte bl. a., »dass sie die vornehmste Thüre ihres Hauses allezeit gegen Aufgang der Sonne bauen, dass sie ihr Angesicht gegen die Sonne wenden, wenn sie beten«, og at de ved Bryllupsfestligheder førte Brudeparret forbi en stor Sten, efter den almindelige Opfattelse for at det skulde tilbede denne. Væsent-

lig de samme Oplysninger indhentede i 1837 den engelske Missionær Southgate (se Chwolsohn I, p. 153 ff.), men allerede 7—800 Aar tidligere hører vi hos armeniske Forfattere om Soltilbedere i Mesopotamien; i 11. Aarhundrede skriver saaledes Gregor Magistros til den syriske Katholikos: »Se, der findes nu i din Provins mange Soltilbedere, som kalder sig Kristne; men i hvilken Vildfarelse og i hvilken Tøjlesløshed de lever, ved vi alle, og du ved det ogsaa« (Chwolsohn I, p. 292 f.), og i det 12. Aarhundrede taler Nerses Klajensis flere Gange om »Solsønnerne« (ib.).

Nu er jo Epifanios' *Σαμψαῖοι* ved deres Navn betegnet som Soldyrkere, og selve dette er efter al Sandsynlighed, hvad Betydning angaar, identisk med Šamsije; det er derfor ingenlunde umuligt, at de to Sekter paa en eller anden Maade er beslægtede. Man kunde tænke sig, at Sampsæerne — ligesom Elchasais Navn — havde udbredt sig mod Øst, og at Benævnelsen efter deres Forhold til Solen da var blevet et af de Elementer, der overlevede den utvivlsomt stærkt synkretistiske Proces, som Sekten i disse Egne i Tidens Løb maatte gennemgaa. En anden Mulighed var det, at Šamsije kunde være ældre end *Σαμψαῖοι*, og at det altsaa skyldtes deres Indflydelse, at Soltilbedelsen til Trods for Elchasais Bekæmpelse deraf fik en saadan Udbredelse iblandt hans senere Disciple, at disse endog antog samme Navn som den mesopotamiske Sekt. Vi vender i en anden Sammenhæng tilbage til disse Muligheder.

C. DE ESSÆISKE EJENDOMMELIGHEDER.

Efter i det foregaaende Afsnit at have eftergaaet de mere eller mindre direkte Vidnesbyrd, der er os overleverede om den essæiske Bevægelses Udbredelse og Historie, vender vi os nu til en nærmere Undersøgelse af dens mest karakteristiske Ejendommeligheder, saa vidt som dette er muligt paa Grundlag af de bevarede Kilders sparsomme Vidnesbyrd. Herunder tager vi da først og fremmest Sigte paa Essæismen som jødisk Bevægelse, altsaa i den Skikkelse, hvori den fandtes i Tidsrummet omkring vor Tidsregnings Begyndelse; derimod kan vi ikke her nærmere gaa ind paa det i og for sig meget betydningsfulde Spørgsmaal, hvor stor en Rolle det essæiske Element har spillet indenfor Jødekristendommen og indenfor Urmenigheden overhovedet; og den Omdannelsesproces, som Bevægelsen undergik ved Forbindelsen med Kristendommen, har kun i anden Række Interesse; for os har de senere Fænomener, som allerede gentagne Gange fremhævet, kun Betydning, for saa vidt som der fra dem kan sluttes tilbage til tidligere Former. Deraf følger da, at Josefos' og Filons Beretninger stadigt udgør Hovedkilderne til vor Viden; deres Udsagn har Krav paa først at blive hørt og maa lægges til Grund. Ofte er imidlertid Forstaaelsen af de anvendte Udtryk dunkel, eller de meddelte Oplysninger giver Anledning til nye Spørgsmaal; i saa Fald tyr man til Bevægelsens senere Former; og virkeligt vil man da jævnlig dér kunne finde en Praksis, som, hvis den forudsættes hos de Essæersamfund, som Josefos og Filon har kendt, vilde gøre deres Udtryksmaade let forstaaelig; vi finder ogsaa dér Anskuelser, der ligger saa umiddelbart i Konsekvensen af de Synsmaader, som Hovedkilderne tillægger Essæerne, at en Antedatering maa siges at have stor Sandsynlighed for sig. Det er derfor ingenlunde uden Betydning for Kendskabet til den jødiske

Essæisme, at ogsaa de senere Former af Bevægelsen inddrages i Undersøgelsen; i mange Tilfælde vil derved Filons og Josefos' Beretninger komme til at staa i et nyt Lys, navnlig derved, at Ytringer, som man kunde være tilbøjelig til at gaa let hen over som betydningsløse og tilfældige, i Virkeligheden viser sig at antyde vigtige Sider af Sektens Liv og Lære; for Spørgsmaalet om Bevægelsens Oprindelse vil dette faa en ikke ringe Interesse.

De her fremsatte Principper for Fremstillingen er ikke helt nye; allerede længe har man haft Opmærksomheden henvendt paa Elchasæernes og Ebjonæernes Slægtskab med den forudgaaende jødiske Sekt, og Therapeuterne er hyppigt blevne identificerede dermed. Adskillige Forskere har ogsaa draget Nytte af denne Erkendelse i deres Behandling af Essæismen; eksempelvis kan nævnes Lightfoots og navnlig Zellers Arbejder. Det er dog næppe hidtil gjort i det Omfang, hvori det bør ske, og den følgende Fremstilling søger sin Eksistensberettigelse deri, at den tilstræber at udnytte det sekundære Kildemateriale saa fuldstændigt som muligt.

Og i Sammenhæng dermed er der endnu en Ting at bemærke. Essæismen er fra Begyndelsen af et jødisk Fænomen, og det er derfor af stor Interesse at faa bestemt Bevægelsens Plads indenfor Jødedommen; det maa undersøges, hvorledes dens Lærdomme forholder sig til de Anskuelser, vi kender fra de gammeltestamentlige Skrifter og ligeledes til de ofte derfra forskellige Forestillinger, der kommer frem i den senjødiske (den apokryfisk-pseudepigrafiske) Literatur. Dette Krav er selvfølgelig heller ikke nyt, og de fleste Fremstillinger bibringer i større eller mindre Omfang de gammeltestamentlige og apokryfiske Paralleler til de essæiske Ejendommeligheder; særlig Lucius er naaet vidt i denne Retning; men det Synspunkt, hvorunder disse Analogier er blevet stillede, har hyppigt været noget skævt, hvorfor der formentlig kan være Anledning til ogsaa at underkaste dette Punkt en fornyet Undersøgelse.

§ 16. ORDENSSAMFUNDET.

Hvad der vistnok for en umiddelbar Betragtning er den mest iøjnefaldende Ejendommelighed ved Essæersekten, er dens esoteriske Karakter. Josefos pointerer den allerede derved, at han taler om Samfundets Medlemmer som *αἱρετισταί* og om de udenfor-

staaende som *ἑτερόδοξοι*; af hans Beskrivelse fremgaar det yderligere, at man kun naar indenfor Samfundets Kreds gennem en højtidelig Optagelse, og forud for denne gaar en fleraarig Prøvetid, ved hvilken det undersøges, om den paagældende er skikket til at følge Samfundets Levevis og værdig til at blive delagtig i dets Goder. Fremdeles er det en Betingelse for Indlemmelse, at vedkommende for Fremtiden paatager sig en Række Forpligtelser, ikke blot med Hensyn til Livsførelse, men ogsaa med Hensyn til Tavshed. Sekten besidder nemlig en Række *μυστήρια*, hemmelige Navne, hemmelige Skrifter og Hemmeligheder af anden Art; dem faar den vordende Essæer Kendskab til ved Optagelsen, men først efter et højtideligt Løfte om, at han under ingen Omstændigheder vil røbe dem for *ἑτερόδοξοι* og bestandig overlevere dem i uforvansket Skikkelse til *αἱρετισταί*.

Sektens Organisation minder derfor meget om de moderne Frimurersamfund, og om et saadant Fænomen gælder det, at det er ganske fremmed og ukendt paa den gammeltestamentlige Religions Grund. Vel dannede Præsterne en afsluttet Stand, men det var paa Grundlag af Nedstamning; kun Medlemmer af bestemte Familier kunde udføre præstelige Funktioner, og disse var fødte dertil; den Tradition, der forplantedes imellem dem, var kun hemmelig i den Forstand, at det var lutter Ting, som angik Kultus, og som Folk udenfor Præstestanden derfor ikke kunde have nogen Interesse af at kende. Profetsamlagene (בני־הנביאים), som navnlig omtales paa Elijas og Elisas Tid, kan heller ikke sammenstilles med Essæerordenen; det synes at have været en Kreds af Disciple, der sluttede sig sammen om mere fremragende Skikkelser; thi 2 Kg. 4, 38 og 6, 1 hedder det om dem, at de »sad foran« Elisa, hvilket netop er Udtryk for Forholdet mellem Lærer og Disciple (cfr. E. Kautzsch, Theologie des A. T., p. 141); og under alle Omstændigheder hører vi intet om, at Samfundene var esoteriske i den Forstand, at der krævedes særlige Betingelser for at faa Adgang dertil, eller saaledes, at der indenfor dem overleveredes hemmelige Lærdomme. Snarere kunde man finde en Parallel til Essæerne enten i Naziræere eller Rekabæere, for hvilke det jo netop var afgørende, at de paagældende paatog sig visse Forpligtelser. Naziræatet krævede saaledes Afholdenhed fra Nydelsen af Vin, at man undlod at lade sit Haar rage, og at man vogtede sig for at komme i Berøring med Lig; af Num. 6, 1 ff.

fremgaar det imidlertid klart, at Løftet derom ikke var livsvarigt, men at man kun paatog sig det for et begrænset Tidsrum; og det er ogsaa tvivlsomt eller rettere usandsynligt, at de enkelte Naziræere har dannet noget egentligt Samfund. Dette synes ganske vist at have været Tilfældet med Rekabæerne; men Sammenslutningen beror her paa et Slægtskabsbaand; Jer. 35, 2 er der Tale om בית הרכבים, og 1 Kr. 2, 55 er de ligeledes betragtede som en Familie. Af deres Stammefader Jonadab ben Rekab havde de faaet det Paabud: »I og eders Børn maa aldrig drikke Vin og ikke bygge Huse eller dyrke Korn eller eje Vingaarde, men I skal bo i Telte hele eders Liv« (Jer. 35, 6 f.); det var en Forskrift, som skulde hindre, at Efterkommerne blev ødelagte ved Kulturens Nydelser; men at grundlægge et egentligt Samfund med Optagelse af Folk udenfor Slægtens Kreds synes ikke at være tilsigtet dermed.

Og er selve det esoteriske Ordensprincip et paa jødisk Grund fremmed Træk, gælder dette i endnu højere Grad om den Forskel, der herskede indenfor Medlemmerne indbyrdes. Baade de egentlige Medlemmer og de, der som Novicer forberedte sig til Optagelse i Samfundet, var nemlig inddelte i flere Klasser eller Grader, imellem hvilke der synes at have været et temmelig skarpt Skel. Hvad man nærmest kunde sammenligne dem med, var vel Præste- og Levitkasten; men der er rigtignok den store Forskel, at Medlemmerne her ved deres Fødsel var bestemte enten til at være det ene eller det andet; man avancerede ikke fra Levit til Præst. Indenfor Essæerordenen maatte man derimod begynde med at tilhøre den laveste Grad og kunde da i Tidens Løb rykke op til de højere. Josefos siger det tydeligt Bell. II 150 (8, 10): *διῄρηνται δὲ κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως εἰς μοίρας τέσσαρας*, og det fremgaar ogsaa af den Maade, hvorpaa han skildrer Noviciatet II 137 f. (8, 7): det varer tre Aar, og der skelnes under dette mellem mindst to forskellige Trin. Om denne højst interessante Klasseinddeling er vi desværre i vore Kilder i øvrigt højst mangelfuldt underrettede. Josefos giver de anførte Steder kun Antydninger, og det bestandigt i saadanne Sammenhænge, hvor Hovedsagen for ham er noget andet; Filon synes slet ikke at have interesseret sig derfor. Saaledes er det forklarligt, at vi intet sikkert ved om, hvem de af Josefos omtalte fire *μοῖραι* indbefattede.

I Almindelighed[1]) gaar man ud fra, at de to Noviceklasser er medregnede; de fuldt berettigede Medlemmer af Ordenen udgør da tredie Klasse, og Vanskelighed volder følgelig kun den fjerde. Schürer (II, p. 659) tænker paa de Børn, som Samfundet (if. Bell. II 120 [8, 2]) optog for at opdrage dem til vordende Medlemmer; Bousset (Rel. d. Judent[2], p. 527) forstaar derved Ordenens Forstandere og Ledere, der skal have udgjort en særlig Embedsmandsklasse; og han indvender imod Schürers Opfattelse, at de optagne Børn overhovedet ikke hørte med til Ordenen; men det samme Argument kan med lige saa fuld Ret gøres gældende mod den første Noviceklasse og rimeligvis ogsaa mod den anden, hvoraf Følgen altsaa vilde blive, at de fire Klasser skulde søges indenfor de egentlige Medlemmer af Ordenen. Paa Forhaand kan denne Opfattelse ikke siges at være usandsynlig; hvis Essæerne overhovedet har indladt sig paa at inddele de virkelige Medlemmer i Klasser, kunde det lige saa godt ske i fire som i to. Af Udtrykket ἄσκησις Bell. II 150 (8, 10) lader sig intet slutte; thi vel kunde det passe meget godt om Prøvetiden, men et Liv under Iagttagelse af saa mange udvortes Forskrifter for de enkeltes Handlinger, som gjaldt for de fuldt berettigede Essæeres Livsførelse, kunde utvivlsomt ogsaa meget vel betegnes som en ἄσκησις. I det følgende er der nu Tale om *οἱ μεταγενέστεροι* og *οἱ προγενέστεροι*; derved kan der ikke være tænkt paa de ældre og yngre af Aar, men den *γένεσις*, hvorefter der regnes, maa være vedkommendes Optagelse i Ordenen. Og dersom man tør lægge Vægt paa de Udtryk, som Josefos anvender Bell. II 137 f. (8, 7), er det ikke sandsynligt, at han har regnet denne fra den første Forbindelse, som vedkommende havde med Samfundet; tværtimod betoner han, at *οὐκ εὐθὺς ἡ πάροδος*; efter et Aars Forløb *πρόσεισιν μὲν ἔγγιον τῇ διαίτῃ*, men endnu er man dog ikke egentligt optaget deri, thi *παραλαμβάνεται εἰς τὰς συμβιώσεις οὐδέπω*; der kræves endnu en Prøvetid paa to Aar, *καὶ φανεὶς ἄξιος οὕτως εἰς τὸν ὅμιλον ἐγκρίνεται*. Her er dog den egentlige Optagelse udtrykt med al ønskelig Tydelighed; forud derfor er altsaa Novicerne ikke at betragte som

[1]) Vi ser her bort fra Hypoteser som Credners (Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften I, p. 366 ff.), hvorefter Elchasæerne (בְּנֵי חֵיל כַּסִּי, «den skjulte Krafts Sønner«) skulde have udgjort første Klasse, Sampsæerne (בְּנֵי שִׁמְשׁ, »Solens Sønner«) anden, Ossæerne (בְּנֵי עֹז, »Kraftens Sønner«) tredje og endelig Novicerne den fjerde.

Essæere og vil følgelig efter korrekt Sprogbrug hverken kunne benævnes *προγενέστεροι* eller *μεταγενέστεροι*. Yderligere maa det fremhæves, at i den Sammenhæng, hvori Bell. II 150 (8, 10) staar, er der hverken i det foregaaende eller efterfølgende Tale om Novicerne. Der berettes i § 143 ff. om eventuel Udstødelse af Ordenen for grove Forseelser; det kunde der dog kun være Tale om overfor virkelige, i Samfundet optagne Medlemmer; dernæst skildres deres Rettergang med 100 Dommere, hvilket næppe heller kunde have Betydning for andre end de egentlige Medlemmer. Den strenge Overholdelse af Sabbaten fører til Omtale af en Nødtørftspraksis, som ganske vist Novicerne ogsaa fulgte; men intet i Sammenhængen antyder, at der her tillige er tænkt paa dem. Derefter kommer saa Meddelelsen om de fire Klasser, der gaar over i en Skildring af Medlemmernes høje Alder og deres Udholdenhed under Forfølgelser og Pinsler, alt sammen Ting, som bedst synes at kunne passe paa Sektens virkelige Medlemmer. Man tør vel derfor hævde, at det mindst er lige saa sandsynligt, at de fire Klasser falder indenfor disses Omraade alene, som at de to Noviceklasser er medregnede deri. Hvis man nu regnede Forberedelsesstadierne med, vilde det altsaa blive i alt seks Klasser; men umuligt var det ikke, at man kunde faa tre Klasser paa Novicestadiet, enten ved at regne de af Ordenen antagne Børn med eller ved at antage — hvad der i og for sig er meget sandsynligt — at hvert af de tre Aar i Virkeligheden betegnede et nyt Trin, skønt Josefos ikke har fundet Anledning til udtrykkeligt at gøre opmærksom derpaa. Her kan vi kun konstatere det som en Mulighed; senere skal det forsøges eftervist, at det vilde passe særdeles godt med forskellige andre Kendsgerninger, om der indenfor Samfundet, Novicerne medregnede, havde været syv forskellige Klasser.

Hvilke disse fire Klasser af de egentlige Ordensbrødre da nærmere har været, derom lader sig paa Grund af Kildernes fuldstændige Tavshed intet sige. Bell. II 146 (8, 9) hedder det: *τοῖς δὲ πρεσβυτέροις ὑπακούειν καὶ τοῖς πλείοσιν ἐν καλῷ τίθενται*[1]), og man kunde være tilbøjelig til heraf at slutte, at en af disse Klasser var *πρεσβύτεροι*; men den Maade, hvorpaa dette Udtryk er sidestillet med *τοῖς πλείοσιν*, viser, at der her er tænkt paa de

---

[1]) Niese læser: *τοῖς δὲ πρεσβυτέροις ὑπακούουσιν καὶ τοῖς πλείοσιν ἐν καλῷ*, men betegner den ovenfor efter M. L. V. R. C. givne Tekst som »fort. recte«.

ældre af Aar. Det samme gælder *οἱ κρατοῦντες* (Bell. II 140 [8, 7]) i Forbindelsen *τὸ πιστὸν ἀεὶ πᾶσιν παρέξειν, μάλιστα δὲ τοῖς κρατοῦσιν*, selv om her rimeligvis nok er sigtet til de ledende inden for Essæersamfundet og ikke til de verdslige Herskere[1]); af den følgende Sætning: *οὐ γὰρ δίχα θεοῦ περιγενέσθαι τινὶ τὸ ἄρχειν* ses det, at der herved kun er tænkt paa overordnede Stillinger i det hele taget, næppe derimod paa en bestemt Klasse. Heller ikke lader der sig noget slutte af de Benævnelser, der forekommer paa Samfundets Embedsmænd, og det maa vistnok betragtes som et Tilfælde, at der netop er nævnt fire saadanne, nemlig: *ἐπιμεληταί, ἐπίτροποι, ἀποδέκται τῶν προσόδων* og *ταμίαι* Det fremgaar nemlig af Bell. II 134 (8, 6), at *ἐπιμεληταί* og *ἐπίτροποι* kun er to Navne for det samme; det hedder først her, at Essæerne ikke selv foretager sig noget, uden hvad der er befalet af *ἐπεμεληταί*; to Ting: at understøtte og øve Barmhjertighed har de dog Lov til at gøre paa egen Haand, med mindre det drejer sig om deres Slægtninge, thi i saa Fald gælder det, at *οὐκ ἔξεστι ποιεῖσθαι δίχα τ ῶ ν ἐ π ι τ ρ ό π ω ν.* Maaske er *ἐπιμεληταί* Fællesbetegnelse for alle Embedsmændene, der jo skal varetage det fælles Bedste; herpaa kunde Udtrykket *οἱ τῶν κοινῶν ἐπιμεληταί* i Bell. II 123 (8, 3) tyde; den samme Betegnelse er II 129 (8, 5) benyttet om de Opsynsmænd, der hver Morgen tildelte den enkelte Essæer det for ham passende Arbejde. Mellem *ἀποδέκται τῶν προσόδων* og *ταμίαι* synes en lignende Identitet at være til Stede. Det første Udtryk staar Ant. XVIII 22 (1, 5) om dem, der forvaltede Indtægterne af Essæernes Agerbrug, og Præp. evang. VIII 11, 5 (Heinichen I, p. 397) beretter Filon, at hvad de enkelte tjener, *ἑνὶ διδόασι τῷ χειροτονηθέντι ταμίᾳ*, som derfor indkøber de nødvendige Levnedsmidler og fordeler dem. Det er derfor umuligt at afgøre, hvorvidt der med de fire ovennævnte Udtryk for Embedsmænd er betegnet fire, tre eller to forskellige Slags, eller om der muligvis slet ikke er gjort nogen som helst Forskel, men samtlige Benævnelser er væsentlig synonyme Udtryk for Embedsmændene overhovedet; men under alle Omstændigheder er dette et Forhold, som er Klasseinddelingen uvedkommende.

---

[1]) I hvert Fald er det sandsynligt, at Løftet i dets oprindelige Form tog Sigte paa saadanne, selv om Josefos' Referat maaske nok tilsigter at give det Udseende af, at Essæerne maatte love streng Underkastelse under Statssamfundets Øvrighed, en Egenskab, der naturligvis var meget tiltalende i romerske Læseres Øjne.

Hos Therapeuterne foreligger efter al Sandsynlighed en lignende Inddeling af Medlemmerne i forskellige Grader. Filon siger om dem: »Efter Bønnerne lægger *οἱ πρεσβύτεροι* sig til Bords i den Rækkefølge, hvori de er optagne i Samfundet (*ταῖς εἰσκρίσεσιν ἀκολουθοῦντες*). Thi som *πρεσβύτεροι* anser de ikke de gamle af Aar og højt bedagede (tværtimod regner de dem for ganske unge Børn, naar de først sent har faaet Interesse for Samfundets Lære), men derimod dem, som fra den tidligste Alder har tiltraadt og med Flid lagt sig efter den beskuende Del af Filosofien, hvilken er den skønneste og mest guddommelige.« (D. V. C. 67 M. II 481, 40 ff.). Det er i Virkeligheden en nøje Parallel til *κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως*; og at Filon ikke direkte omtaler Klasseinddelingen, kan ikke undre; det gør han jo heller ikke for Essæernes Vedkommende. Hos Elchasæere og Ebjonæere findes derimod ingen Spor af en saadan Gruppering af Samfundenes Medlemmer; det kan bero paa Kildernes Ufuldstændighed, at vi ikke erfarer noget derom; men muligt var det jo ogsaa, at denne Institution ikke havde nogen særlig stor Levedygtighed paa jødisk Grund og derfor gik af Brug under de Transformationer, som Essæismen i Tidens Løb blev Genstand for.

Hvilke Forestillinger der har været de bærende for Klasseinddelingen, er ikke let at afgøre; efter det omtalte Sted Bell. II 150 (8, 10) synes en af dem dog at have været denne, at den højere Klasse besad større Hellighed og Renhed end de lavere, og dens Medlemmer kunde følgelig besmittes ved at komme i Berøring med de Mennesker, der ikke havde naaet den samme Renhedsgrad som de selv; det hedder, at *οἱ μεταγενέστεροι*, hvormed altsaa menes de lavere Klasser, staar saa langt under de højere, *οἱ προγενέστεροι*, at *εἰ ψαύσειαν αὐτῶν, ἐκείνους ἀπολούεσθαι καθάπερ ἀλλοφύλῳ συμφυρέντας*. Man kunde imidlertid have ventet, at et saa stærkt markeret Klasseskel havde gjort sig gældende paa mangfoldige Omraader; men efter de Beretninger, vi har om Samfundets hele Levevis, synes dette mærkeligt nok ikke at være Tilfældet; vi hører kun om det her. Derfor er det en meget nærliggende Antagelse, at det kun var ved visse bestemte Lejligheder, at Klasseforskellen spillede en Rolle, saaledes at Folk af forskellige Grader undgik at komme i Berøring med hverandre, ikke f. Eks. ved deres fælles Arbejde; i saa Fald havde jo omfattende Forsigtighedsforanstaltninger været nødvendige, og man

kunde da have ventet at høre noget derom. De essæiske Grader skal derfor næppe sammenlignes med det indiske Kastevæsen, der jo kræver bestandig og gennemført Adskillelse paa alle Omraader. Men et Vink om, hvorledes Bell. II 150 er at forstaa, finder vi maaske i D. V. C.; vi tør vel nemlig med stor Sandsynlighed antage, at den ovenfor nævnte therapeutiske Skik, at ved Maaltiderne lagde Deltagerne sig til Bords i den Rækkefølge, hvori de var optagne i Samfundet, ogsaa gjaldt for Essæerne. Derved kom de forskellige Medlemmer af samme Grad til at ligge sammen, og det kunde saaledes undgaas, at de kom i legemlig Berøring med de lavere Klasser. Vi har da her et af de Omraader, hvor Klasseinddelingen havde Betydning, og Forklaringen ligger lige for. Maaltidet blev nemlig betragtet som en gudstjenstlig Handling, og under denne maatte naturligvis enhver bevare ubesmittet den Hellighedskarakter, som nu hans Ordensgrad forlenede ham med.

Interessant er det, at denne Klasseinddeling ophævede alle de Forskelle, som tidligere Stillinger i Samfundet havde medført. Naar en Mand blev Essæer, blev han saa at sige et helt nyt Menneske, flyttet fra den ene Verden over i en ganske anden, hvor al tidligere Standsforskel maatte forsvinde for en ny Vurdering og en derpaa hvilende ny Klassificering. Ud fra en saadan Betragtning maa det sikkert forstaas, at Essæersamfundet forkastede Slaveriet. Filon fremhæver dette med stor Tilfredshed i Q. O. P. L. 79 (M. II 457, 36 ff.), men den fuldstændig stoiske Begrundelse, han giver for denne paa jødisk Grund ikke helt fremmede Betragtning, kan man roligt skrive paa hans egen Kappe. I Apologien (Præp. evang. VIII 11, 3 Heinichen I, p. 396) er Bestemmelsen sat i Forbindelse med Forkastelse af Privatejendom overhovedet: *ἴδιον οὐδεὶς οὐδὲ ὑπομένει κτήσασθαι τὸ παράπαν οὐδέν, οὐκ οἰκίαν, οὐκ ἀνδράποδον, οὐ χωρίον κ. τ. λ.*, og Josefos bemærker derom ligeledes kun: *οὔτε δούλων ἐπιτηδεύουσιν κτῆσιν* (Ant. XVIII 21 [1, 5]).

Spor af en Betragtning som den her fremsatte, at Optagelse i Samfundet medfører en hel ny Klassificering og helt nye Relationer, finder man ogsaa i, hvad Filon fortæller om Slaveriets Forkastelse hos Therapeuterne i D. V. C. 70 ff. (M. II 482, 24 ff.). Det hedder her først, at de ikke lader sig betjene af Slaver, fordi de overhovedet anser Slaveriet for at være noget naturstridigt, og derpaa følger saa den velkendte stoiske Motivering. Ved *τῷ ἱερῷ συμποσίῳ*

betjenes de derimod af frie, udvalgte Ynglinge, *οἳ καθάπερ υἱοὶ γνήσιοι φιλοτίμως ἄσμενοι πατράσι καὶ μητράσιν ὑπουργοῦσι, κοινοὺς αὐτῶν γονεῖς νομίζοντες οἰκειοτέρους τῶν ἀφ᾽ αἵματος.* Her er jo tydeligt udtalt, at Therapeutsamfundet stiller sine Medlemmer i helt nye Relationer, hvad meget vel kan være rigtigt, selv om den Bemærkning, hvormed Filon ledsager sin Meddelelse: *εἴ γε καλοκἀγαθίας οὐδὲν οἰκειότερόν ἐστι τοῖς εὖ φρονοῦσιν* (D. V. C. 72 M. II 482, 43 f.) utvivlsomt maa skrives paa hans egen Kappe. Det fortjener ogsaa at bemærkes, at Slaveriets Forkastelse netop er refereret i Sammenhæng med en Beretning om Therapeuternes hellige Maaltid.

Udtalelsen om, at de unge Mænd med Glæde tjener »Fædre og Mødre«, idet de mener sig nærmere beslægtede med disse deres fælles Forældre end med dem, som de er knyttede til med Blodets Baand, er ogsaa i anden Henseende interessant. Det fremgaar nemlig deraf, at de ældre Medlemmer er blevet betragtede som *πατέρες* og *μητέρες* for de yngre; maaske har dette været en Hæderstitel for bestemte Grader, ligesom de fra Indskrifterne velbekendte Udtryk *πατὴρ συναγωγῆς*, *pater sinagogæ*, *mater synagogæ* o. s. v.[1]), og helt umuligt var det vel ikke deri at finde en Antydning af, at *πατήρ* var Benævnelse for en enkelt bestemt Grad. Vi kommer i anden Sammenhæng lidt nærmere ind paa denne Mulighed.

§ 17. OPTAGELSE I SAMFUNDET.

Var der nu saaledes Forskelle mellem *αἱρετισταί* indbyrdes, gjorde Adskillelsen sig naturligvis endnu stærkere gældende imellem disse og *ἑτερόδοξοι*; et Udtryk derfor er Kravet om det treaarige Noviciat, der skulde gaa forud for den egentlige Medlemsoptagelse: *τοῖς δὲ ζηλοῦσιν τὴν αἵρεσιν αὐτῶν οὐκ εὐθὺς ἡ πάροδος, ἀλλ᾽ ἐπὶ ἐνιαυτὸν ἔξω μένοντι τὴν αὐτὴν ὑποτίθενται δίαιταν*, hedder det Bell. II 137 (8, 7), og som tidligere omtalt herskede der paa Novicestadiet det samme Princip som indenfor selve Ordenen: at man avancerede *κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως*. Efter det ene Aars Prøvetid naar Novicerne op til et højere Trin: *πρόσεισιν ἔγγιον τῇ διαίτῃ καὶ καθαρωτέρων τῶν πρὸς ἁγνείαν ὑδάτων μεταλαμβάνει.* Dernæst maa der gaa endnu to Aar, hvor

[1]) Stederne er anførte hos Schürer III, p. 88 f.

hver enkelt saa at sige stadigt er til Observation; men hvis han saa bestaar Prøven *καὶ φανεὶς ἄξιος οὕτως εἰς τὸν ὅμιλον ἐγκρίνεται.* Sagen er dog ingenlunde i Orden med de tre Aars Prøvetid. Det hedder videre (§ 139), at *πρὶν δὲ τῆς κοινῆς ἅψασθαι τροφῆς,* hvilket er et Udtryk for at optages som fuldgyldigt Medlem af Samfundet, *ὅρκους αὐτοῖς ὄμνυσι φρικώδεις,* og disse Eder indeholder først almindelige etiske Forpligtelser til at leve et Liv i Gudsfrygt og Retfærdighed overfor Næsten, i Særdeleshed *τὸ πιστὸν ἀεὶ πᾶσιν παρέξειν, μάλιστα δὲ τοῖς κρατοῦσιν,* hvilket som før bemærket skal forstaas om dem, der har den ledende Magt indenfor Samfundet; men derefter kommer saa Forskrifter som de følgende: *καὶ μήτε κρύψειν τι τοὺς αἱρετιστὰς μήθ᾽ ἑτέροις αὐτῶν τι μηνύσειν, κἂν μέχρι θανάτου τις βιάζηται. πρὸς τούτοις ὄμνυσιν μηδενὶ μὲν μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως ἢ ὡς αὐτὸς μετέλαβεν ...... καὶ συντηρήσειν ὁμοίως τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα* (§ 141 f.).

I dette interessante Stykke retter vi først vor Opmærksomhed paa Forbudet mod at forvanske eller røbe *τὰ δόγματα τῆς αἱρέσεως* og de *ὅρκοι φρικώδεις,* hvorved de vordende Medlemmer maatte paatage sig denne Forpligtelse. Det ligger i Sagens Natur, at Tavshedspligten har været et Punkt af stor Vigtighed for Essæismen, og derfor er det meget betydningsfuldt, at vi finder den paa ganske tilsvarende Maade hævdet hos Ebjonæere og Elchasæere. Og saa stor er Overensstemmelsen, at vi med meget stor Sandsynlighed tør supplere Josefos' Beretning med Træk fra disse Sekters Praksis.

Den nærmeste Analogi til den essæiske Tavshedspligt foreligger i *Contestatio Jacobi,* som Waitz (T. U. XXV 4, p. 78 ff.) utvivlsomt med Rette henregner til de ældste Bestanddele af den pseudoklementinske Skriftkreds[1]). Det skildres her, hvorledes Jakob raadslaar med *τοὺς πρεσβυτέρους* om, hvorledes man skal undgaa at komme til at betro de af Peter sendte hellige Bøger til uværdige, og man beslutter da, at det først skal ske efter seks Aars Prøvetid, og efter at den ny tilkommende, idet han tager sit Initiationsbad i »levende« Vand i en Flod eller Kilde, ikke

[1]) Paafaldende er derimod den sidst af Brandt (Elchasai, p. 21) hævdede Opfattelse, hvorefter dette Dokument skulde stamme fra »dem katholischen Bearbeiter des Romans, der seinen Lesern einen fremdartig aufgeputzten Zauber vormacht«. Sligt vilde dog en katolsk Kristen næppe falde paa at tillægge Autoriteter som Peter og Jakob.

just sværger — ἐπεὶ μὴ ἔξεστιν — men derimod paakalder Vidner; λεγέτω δὲ Μάρτυρας ἔχοιμι οὐρανόν, γῆν, ὕδωρ, ἐν οἷς τὰ πάντα περιέχεται, πρὸς τούτοις δ' ἅπασιν καὶ τὸν διὰ πάντων διήκοντα ἀέρα, οὗ ἄνευ οὐκ ἀναπνέω, ὡς ἀεὶ ὑπήκοος ἔσομαι τῷ τὰς βίβλους μοι τῶν κηρυγμάτων διδόντι, καὶ αὐτάς μου τὰς βίβλους, ἃς ἂν μοι δῷ, οὐ μὴ μεταδῶ τινὶ κατ' οὐδένα τρόπον, οὐ γράψας, οὐ γεγραμμένον δούς, οὐ γράφοντι ἀναδιδούς, οὐκ αὐτός, οὐ δι' ἄλλου κ. τ. λ. I Kap. 4 følger da en Gentagelse af Vidnepaakaldelsen: ὅτι δὲ οὕτως ποιήσω, πάλιν τὸ δεύτερον διαμαρτύρομαι οὐρανόν κ. τ. λ., og Forskriften slutter: πρὸς τούτοις δ' ἅπασιν εἰ ψεύσομαι, κατάθεμα ἔσομαι ζῶν καὶ θανὼν καὶ αἰωνίῳ κολασθήσομαι κολάσει. Der er her betonet Lydighed mod dem, som overleverer Bøgerne, hvilket naturligvis er Udtryk for de ledende indenfor Samfundet, de samme altsaa, som Josefos i Essæerskildringen benævner κρατοῦσιν; dernæst er der Tale om hellige Skrifter, hvis Indhold ikke maa røbes til udenforstaaende, ganske som hos Essæerne. Forpligtelsen paalægges vedkommende, idet han ved et Daabsbad optoges i de indviedes Kreds; hos Essæerne maatte Løftet ligeledes aflægges ved Indoptagelsen iblandt Samfundets egentlige Medlemmer, og det skal senere blive eftervist, at denne ogsaa efter al Sandsynlighed foretoges med et Initiationsbad. Endelig indeholder Skildringen i Pseudoklementinerne en fortrinlig Illustration til, hvad Josefos kalder ὅρκους φρικώδεις; Vidnepaakaldelserne, som de her er gengivne, kunde baade paa Grund af deres omstændelige Længde og deres frygtelige Forbandelser i Tilfælde af Løftebrud med Sandhed benævnes φρικώδεις. Dog var de alligevel kun Vidnepaakaldelser, ikke egentlige Eder; vi forstaar derfor, hvorledes Essæerne kunde benytte sig af dem, til Trods for at de if. Bell. II 135 (8, 6), Q. O. P. L. 84 (M. II 458, 32) og Ant. XV 370 f. (10, 4) i øvrigt strengt forkastede enhver Brug af Ed.

Hvilken Betydning man i saadanne Kredse — og en lignende Grundbetragtning tør man sikkert forudsætte hos Essæerne — tillagde denne Hemmelighedsfuldhed, viser et Sted som Hom. XX 8, hvor Peter under Udviklingen af den dualistiske Verdensanskuelse siger: »Og husk paa, at saadanne Ting bør kun siges til dem, der er prøvede og fuldstændig paalidelige. Ej heller indbyrdes bør I drøfte den Slags Ting uoverlagt, end ikke bør I

vove at udtale Eder, som om I nøje havde udfundet de uudsigelige Ting (*ὡς ἀκριβοῦντες τὴν τῶν ἀπορρήτων εὕρεσιν*), men I bør granske dem i Tavshed; *ἐν γὰρ τῷ λέγειν ἴσως οὐχ ὡς ἔχων ὁ φθεγξάμενος ἁμαρτήσεται καὶ δίκην ὑφέξει ὡς τολμήσας (κἂν πρὸς ἑαυτόν) φθέγξασθαι τὰ σιγῇ τετιμημένα*». Saaledes er det ogsaa forstaaeligt, at de indviede betegnes som *οἱ τὸ μυστήριον εἰδόντες*, Hom. III 28, og at Peter til denne Kreds taler *τὸν μυστικὸν λόγον*, Hom. III 29; ligeledes at han XIX 20 som et Ord af Jesus overleverer: *τὰ μυστήρια ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου φυλάξατε*. Den samme Angst for, at uindviede skal blive delagtige i Sektens Hemmeligheder, træffer vi hos Elchasæerne. Hippolyt refererer derom (Phil. IX 17 Duncker, p. 468, 65 ff.) et Udsagn af Profeten: »I den Formening, at disse store og uudsigelige Hemmeligheder (*τὰ μεγάλα καὶ ἀπόρρητα μυστήρια*) vilde det være ufornuftigt at nedtræde eller overlevere til Mængden, tilraader han at bevogte dem som kostelige Perler, idet han siger saaledes: *τοῦτον δὲ τὸν λόγον μὴ ἀναγινώσκετε πᾶσιν ἀνθρώποις, καὶ ταύτας τὰς ἐντολὰς φυλάξατε ἐπιμελῶς, ὅτι οὐ πάντες ἄνδρες πιστοὶ οὐδὲ πᾶσαι γυναῖκες ὀρθαί*«. Man kunde nu spørge, hvilken da den *λόγος*, og hvilke de *ἐντολαί* er, som denne Forskrift gælder. Hippolyt meddeler den efter at have gengivet Elchasais astrologiske Belæring; men i Betragtning af den Fremgangsmaade, Hæreseologen har anvendt, da han sammenstillede sine Ekscerpter, tør man ingenlunde slutte, at Formaningen i den af ham ekscerperede Religionsbog har staaet i samme Forbindelse. Ud fra de Udtryk, hvormed Hippolyt her indfører Citatet, kunde man snarere være tilbøjelig til at sammenstille dermed det Lærepunkt, at der i Vandbadet var Renselse for kødelige Synder, hvad han Phil. IX 15 Duncker, p. 466, 13 ff. karakteriserer saaledes: *ταῦτα τὰ θαυμάσια μυστήρια τοῦ Ἠλχασαΐ τὰ ἀπόρρητα καὶ μεγάλα, ἃ παραδίδωσι τοῖς ἀξίοις μαθηταῖς*; men ogsaa en saadan Sammenstilling er højst problematisk. Langt snarere bør man lægge Mærke til, at Formaningen til Forsigtighed med Sektens Lærdomme afslutter de Citater, som Hippolyt bringer af Elchasais Bog; det er da nærliggende at antage, at han har forstaaet Formaningen som gældende alle de i Bogen indeholdte Lærdomme og Forskrifter, og deri har han vel truffet ogsaa Religionsstifterens Mening dermed; at man senere har taget saa

lidet Hensyn dertil, at baade Hippolyt og Epifanios har faaet Lejlighed til at gøre sig bekendte med dens Indhold, kan han jo intet Ansvar have for. Det fortjener at bemærkes, at ogsaa efter Hippolyts Opfattelse var Sektens Lærdomme *μεγάλα καὶ ἀπόρρητα μυστήρια*, som kun kunde betros til *τοῖς ἀξίοις μαθηταῖς*.

Før vi gaar nærmere ind paa disse hemmelige Lærdomme og de *βιβλία τῆς αἱρέσεως*, hvori de utvivlsomt har været indeholdte, betragter vi lidt nærmere de *ὅρκοι φρικώδεις*, hvormed Tavshedspligten blev beseglet. Er det nemlig rigtigt, at Ederne i Virkeligheden har været Vidnepaakaldelser i Lighed med dem, der nævnes i Contest. Jac. cap. 2 og 4, frembyder selve Opregningen stor Interesse. Den lyder dér: *μάρτυρας ἔχοιμι οὐρανόν, γῆν, ὕδωρ, ἐν οἷς τὰ πάντα περιέχεται, πρὸς τούτοις δ' ἅπασιν καὶ τὸν διὰ πάντων διήκοντα ἀέρα, οὗ ἄνευ οὐκ ἀναπνέω*. Der paakaldes altsaa fire »Vidner«: Himmel, Jord, Vand og Luft, som imidlertid næsten forsvinder ved Siden af de udførlige Epitheta, som tillægges de to sidste. Denne Omstændighed er i og for sig mistænkelig, da det jo dog først og fremmest er selve »Vidnerne«, som det kommer an paa; og Mistanken om, at Rækken her ikke rigtig er i Orden, bestyrkes ved en Sammenligning med de ganske analoge Vidneopregninger, der findes hos Elchasæerne og de af Epifanios skildrede Ebjonæere. Imod Slangebid, Hundegalskab, Svindsot og Dæmonbesættelse foreskrev Elchasai et Bad og, hvad der i denne Sammenhæng navnlig ligger Vægt paa, Anraabelse af *syv* Vidner; disse er udtrykkeligt betegnede som: *τοὺς ἑπτὰ μάρτυρας τοὺς γεγραμμένους ἐν τῇ βίβλῳ ταύτῃ* (Phil. IX 15 Duncker, p. 466, 30 f. cfr. L. 34 f.). Selve Rækken figurerer i væsentlig samme Skikkelse foruden paa det nævnte Sted hos Hippolyt (Phil. IX 15 Duncker, p. 466, 10 ff. og 32 ff.) tillige hos Epifanios, der først i sin Skildring af Ossæerne fortæller, at Elchasai har overgivet dem to forskellige Vidnerækker til Dyrkelse, af hvilke den sidste stemmer med den af Hippolyt meddelte (Hær. XIX 1 Dindorf I, p. 325, 10 f. og 13 ff.), og en tredie Form tillægger han Profeten Hær. XIX 6 Dindorf I, p. 330, 8 f.; endelig refererer han en lignende Række for fjerde Gang — han har aabenbart anset den for betydningsfuld — i sin Beskrivelse af Ebjonæerne (Hær. XXX 17 Dindorf II, p. 109, 33 ff.). Efter Boussets Forbillede (Hauptprobl. d. Gnosis,

p. 228) opstiller vi de fire Rækker skematisk i fire sideordnede Kolonner, idet vi tillige bringer de enkelte Vidner i den Rækkefølge, hvori de forekommer i Teksten.

Phil. IX 15 og Hær. XIX 1 (B):	Hær. XIX 1 (A):	Hær. XIX 6:	Hær. XXX 17:
οὐρανός	ἅλας	ἅλς	{ οὐρανός
ὕδωρ	ὕδωρ	ὕδωρ	γῆ }
πνεύματα ἅγια	γῆ	αἰθήρ	{ ἅλς
ἄγγελοι τῆς προσευχῆς	ἄρτος	ἄνεμος	ὕδωρ }
ἔλαιον	οὐρανός	γῆ	{ ἄνεμοι
ἅλας	αἰθήρ	οὐρανός	ἄγγελοι τῆς δικαιοσύνης }
γῆ	ἄνεμος		{ ἄρτος
			ἔλαιον }

I de to første Opregninger staar Vidnernes Syvtal fast, og det fremhæves udtrykkeligt baade hos Hippolyt og i Epifaniosstedet Hær. XIX 1 Dindorf I, p. 325, 12. Det maa derfor utvivlsomt bero paa en Fejl, naar der i de to sidste er nævnt henholdsvis seks og otte. Det første af disse Steder, Hær. XIX 6, kunde man nu let tænke sig ἄρτος udfaldet ved Epifanios' Uagtsomhed, idet han her aabenbart citerer efter Hukommelsen; det fremgaar dels af, at Rækkefølgen afviger betydeligt fra den i XIX 1, skønt Leddene i øvrigt er de samme, og dels af Ytringen πονηρὸς δὲ ἄρα καὶ ὁ ἐν τῷ Ἠλξαΐ λαλήσας, ὁ καταναγκάσας οὐ μόνον ἐν θεῷ ὀμνύναι (Dindorf I, p. 330, 6 f.), hvilken Paastand han dog næppe kan have fundet Hjemmel for i Elchasais Bog; den frie Maade, hvorpaa han gengiver Mt. 5, 34 ff. — Formen minder faktisk langt mere om Jak. 5, 12 — tyder ogsaa paa, at han heller ikke her har slaaet Evangeliecitatet efter. I den sidste Række beror det forøgede Antal paa, at Leddene er sammenstillede parvis, hvorfor et lige Tal var nødvendigt; og Rækkefølgen maatte ændres, fordi man ønskede at forbinde to Begreber, som i visse Henseender hørte sammen. Hvor vidt nu Listen i denne Skikkelse beror paa Epifanios' Vilkaarlighed eller — hvad der vel snarere er Tilfældet — den overleveredes saaledes af Ebjonæerne, lader sig naturligvis vanskelig afgøre med Sikkerhed;

men det har i denne Sammenhæng, hvor det gælder at bestemme den ældste Form, mindre Interesse, idet det er indlysende, at denne Opregning frembyder det sekundære, og kun en af de to første, der fyldestgør det af Hippolyt og Epifanios krævede Syvtal, kan komme i Betragtning. Og af disse bringer nu sikkert den første af de Rækker, Epifanios anfører Hær. XIX 1, den ældste Version. Ordner man nemlig de to syvleddede Opregninger som følger (Tallene betegner den oprindelige Rækkefølge):

Phil. IX 15 og Hær. XIX 1 (B):	Hær. XIX 1 (A):
2. Vandet.	2. Vandet.
7. Jorden.	3. Jorden.
1. Himlen.	5. Himlen.
4. Bønnens Engle.	6. Æteren.
3. Hellige Aander.	7. Vinden.
6. Saltet.	1. Saltet.
5. Olien.	4. Brødet,

da ses det let, at i sidste Række er der først nævnt fem kosmiske Elementer: *ὕδωρ, γῆ, οὐρανός, αἰθήρ* og *ἄνεμος*, og dernæst to, som det ligger nær at opfatte som sakramentale. Ved en Sammenligning med den første Række er det endvidere klart, at i Forbindelse med Vand, Jord og Himmel passer Æter og Vind langt bedre end Bønnens Engle og Hellige Aander; det er derfor sandsynligt, at de to sidstnævnte Begreber sekundært er indkomne i Æterens og Vindens Sted. Ombytningen var for saa vidt naturlig, som Æteren, der hos Grækerne betegnede den højere og renere Luft, efter jødiske og kristelige Forestillinger var Englenes Opholdssted, og det semitiske רוח jo er Udtrykket baade for Vind og Aand (cfr. Brandt, Elchasai, p. 16). I Analogi dermed maa man da antage, at Olien ligeledes har fortrængt det oprindelige Brød.

Vi er hermed naaede saa langt tilbage, som det anførte Materiale tillader; i næste Afsnit vil vi forsøge at efterspore Rækkens Oprindelse, og derved vil det blive yderligere sandsynligt, at Syvtallet er det primære. Grækerne regnede fire Elementer; dette har Forfatteren af Contest. Jac. vidst og ændret Rækken i Overensstemmelse dermed; ud fra denne Forudsætning er de vidtløftige, nærmere Bestemmelser forstaaelige, idet de nemlig

har til Hensigt at dække over, at Rækken er forkortet; og det er næppe tilfældigt, at de netop udgør tre Led: *ἐν οἷς τὰ πάντα περιέχεται, τὸν διὰ πάντων διήκοντα* og *οὗ ἄνευ οὐκ ἀναπνέω.* En saadan Forklaring er mindst lige saa sandsynlig, som at den græske Elementrække skulde have dannet Udgangspunktet, og Ilden da være bleven erstattet med Himlen paa Grund af den i Pseudoklementinerne herskende Uvilje mod det brændende Element, en Anskuelse, der f. Eks. hævdes af Diels (Elementum, p. 48) under Henvisning til, at Udtrykket *διὰ πάντων διήκειν* er udpræget stoisk.

Og at nu Essæerne virkelig har kendt og benyttet Vidnerækker som de anførte, kan ogsaa sandsynliggøres ved en anden Kombination. Forudsætningen for, at Elementerne skal kunne paakaldes som Vidner, er jo at de opfattes som personlige Væsener[1]), saaledes som det i den hellenistiske Verden var Tilfældet med Begrebet *στοιχεῖα.* Virkelig finder vi da ogsaa Phil. X 29, hvor der gives en Recapitulatio af Elchasais Lærdomme, Vidneanraabelsen betegnet som *ἡ τῶν στοιχείων ὁμολογία* (Duncker, p. 530, 26). Paa jødisk Grund maatte nu nødvendigvis saadanne guddommelige Væsener, hvis de skulde have Plads indenfor Monoteismen, betragtes som Engle; og at Engledyrkelse har spillet en Rolle indenfor Essæismen, derom finder vi et Vidnesbyrd i Bell. II 142 (8, 7), hvor *τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα* er regnede blandt de Hemmeligheder, der ikke tør røbes for *ἑτερόδοξοι.* Træffende bemærker Lightfoot hertil: »It may be reasonably supposed that more lurks under this last expression than meets the ear« (Ep. to the Colossians [1904], p. 88), og vi vil senere faa Eksempler paa disse Englenavnes Betydning. Her har det navnlig Interesse, at Engledyrkelsen synes nær forbunden med Ærbødigheden for *τὰ στοιχεῖα.* Den forønskede Stadfæstelse heraf finder vi i den Vranglære, som Kolossenserbrevet forudsætter, og om hvilken Lightfoot (anf. Skr., p. 92 f.) rigtigt har set, at den frembyder »an essential affinity of type with the Essenes of the mother country«, en Opfattelse, som ogsaa i det følgende vil blive nærmere begrundet. Kol. 2, 18 siger nu Paulus: *μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων*

[1]) Selv om der med Begrebet »Vidne« skulde være forbundet den Forestilling, at den paagældende, som svor falskt, blev udelukket fra Brugen af Elementerne, maatte disse alligevel være tænkt som personificerede.

κ. τ. λ., og Begrundelsen for denne Formaning indledes i 2, 20 med Ordene: εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε. Det er da herefter klart, at de ἄγγελοι, som Paulus i V. 18 advarer imod, er identiske med τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου[1]). Denne Betydning passer ogsaa godt i 2, 8, hvor κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου er stillet i Modsætning til κατὰ Χριστόν, og hvor der ikke foreligger nogen Nødvendighed for at opfatte det synonymt med κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων. At endelig στοιχεῖα ogsaa maa have samme Betydning i Gal. 4, 3 og 9, fremgaar af Verberne δουλοῦν og δουλεύειν, af de dermed korresponderende Substantiver ἐπίτροποι og οἰκόνομοι, der ikke under anden Forudsætning kan forstaas paa nogen naturlig Maade, samt af Adjektiverne ἀσθενῆ καὶ πτωχά, der ogsaa bedst forbindes med στοιχεῖα i Betydning af Elementarengle. Vanskeligheden med οὕτως καὶ ἡμεῖς i V. 3 bør ikke overvurderes; Paulus vilde ganske sikkert ikke sige, at han selv nogen Sinde havde følt sig trælbunden under disse Væseners Herredømme. Men i denne Sammenhæng vil han advare fordums Hedninger mod Judaismen, og det en saadan Form, som netop lægger Vægt paa astrologiske Spekulationer, og hvad dermed staar i Forbindelse; om denne Jødedom siger han: den er i Grunden ganske den samme Trældom under Elementarmagterne, som I saa godt kender fra Eders hedenske Fortid. For at give sin Formaning imod et saadant Tilbagefald forøget Vægt gør han da sin egen førkristelige Tilstand solidarisk med den i Galatien virkende judaistiske Retnings, hvad der altsaa næppe er helt korrekt, men forklarligt derved, at Paulus dog en Gang havde tilhørt det jødiske Religionssamfund, hvorfra ogsaa Vranglærerne var udgaaet. En saadan Forstaaelse er efter mit Skøn langt lettere end med f. Eks. Dibelius, anf. Skr., p. 83, at antage, at Paulus skulde have betegnet hele Jødedommen som en Trældom under στοιχεῖα τοῦ κόσμου for at bringe den jødiske Religion i Læsernes Øjne ned fuldstændig paa Niveau med den hedenske.

Hvis da Paulus paa de anførte Steder anvender στοιχεῖα

---

[1]) Anderledes forstaas det ganske vist af Lightfoot, anf. Skr., p. 178, og Ewald, Kom., p. 367 ff.; men herimod se M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, p. 142 ff. At στοιχεῖον kan have en saadan Betydning, er ubestrideligt, cfr. Diels, Elementum, p. 44 ff., og Dibelius, anf. Skr., p. 227 ff. Zahns Bevisførelse i Kom. z. Gal., p. 195 f., er næppe overbevisende.

i Betydning af Elementarengle, er dermed vundet et vigtigt Resultat for vor Undersøgelse; deraf følger nemlig, at man i jødiske Kredse i Lilleasien omkring Midten af første Aarhundrede e. Kr. kunde træffe en *δουλεία τῶν στοιχείων*, der ogsaa kunde opfattes som *θρησκεία τῶν ἀγγέλων*; og i Betragtning af den Monoteisme, som dog bestandigt laa Jøderne i Blodet, vil det være en højst sandsynlig Antagelse, at denne *θρησκεία* kun har bestaaet i Benyttelsen af Englenavne og *στοιχεῖα*-Rækker som dem, vi kender fra de senere Elchasæere og Ebjonæere. At Englekultus skulde have været et almindeligt Fænomen indenfor Jødedommen, er næppe rimeligt. Forestillingen om saadanne Væseners Eksistens var ganske vist meget udbredt, men derfra og til at yde dem egentlig Dyrkelse er der dog et langt Spring. De Vidnesbyrd, man har villet anføre for den jødiske Engledyrkelse, er da ogsaa temmelig svage. Naar det Apoc. 19, 10 og 22, 8 f. siges til Apokalyptikeren, at han ikke skal tilbede den ledsagende Engel, ligger det sikkert nærmere deri at se et Udtryk for Seerens høje Kald end en Polemik mod Engletilbedelse, og Hebr. 1—2 vil kun forebygge, at Jesus bliver ligestillet med saadanne Væsener; at der ved *κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν* i Jud. 8 og *κυριότητος καταφρονοῦντας ..... δόξας οὐ τρέμουσι βλασφημοῦντες* i 2 Pet. 2, 10 skulde være sigtet til saadanne, som forkaster Engledyrkelsen, er vel næppe heller rimeligt; de hos Lueken (Michael, p. 4 ff.) anførte hedenske og kristelige Beskyldninger mod Jøderne som Engletilbedere og de talmudiske Forbud mod en saadan Form for Gudsdyrkelse[1]) motiveres tilstrækkeligt ved

[1]) Interessantest er det Brudstykke af *Κήρυγμα τοῦ Πέτρου*, som Klemens Aleksandrinus (Strom. VI 5 [41, 2 f.] Stählin II, p. 452, 7 ff.) overleverer. Deri lægges Peter følgende Udtalelse i Munden: *μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε, καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ. καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον, οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὔτε ἄζυμα οὔτε ἑορτὴν οὔτε μεγάλην ἡμέραν.* Ganske den samme Forbindelse mellem Engledyrkelse og Astrologi findes i Aristides' Apologi c. 14 (Henneckes Rekonstruktion, p. 35), hvor den syriske Tekst har: ...... »nach den Arten ihrer Werke aber gilt ihre Anbetung den Engeln und nicht Gott, indem sie Sabbathe beobachten und Neumonde und die ungesäuerten Brote und das grosse Fasten und das Fasten und die Beschneidung und die Reinheit der Speisen«. Men der foreligger her literær Afhængighed af *Κήρυγμα* (se Seeberg i Zahns Forschungen V, p. 216 ff.). De talmudiske Citater er væsentlig Targ. jer. til Ex. 20, 25, hvor det hedder efter Rabbi Ismael (2. Aarh.): »Gør Eder intet Billede af de Tjenere, som tjener mig i det høje, intet Billede af Engle (לא דמות מלאכים), Ofanim, Kerubim o. s. v. for at tilbede dem«; og jer. Berakot IX Schwab I, p. 156, hvor R. Judan traderer: »Naar Nød rammer et Menneske, saa skal han ikke bede til Mikael og ikke til Gabriel, men til mig

en magisk Anvendelse af Englenavne, der kan have været i Brug hos outsiders som Essæerne. Betydningsfuldt er det, at den ældste Bevidnelse for en saadan, som Heitmüller i sin særdeles omfattende Undersøgelse (Im Namen Jesu, p. 176 ff.) har kunnet opdrive, netop er Stedet fra Bell. II 142 (8, 7) om Essæernes *συντήρησις* af *τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα*. Han kunde dertil have føjet Clem. Hom. III 36, hvor Menneskets Fuldkommenheder opregnes; deriblandt forekommer nemlig ogsaa følgende Evner: (*ὃς σοφίαν εἴληφεν*) ..... *ἄστρων δρόμον λογιστεύειν* ..... *θεὸν ἀόρατον νοεῖν, ἀγγέλων ὀνόματα γνωρίζειν, δαίμονας ἀπελαύνειν, νόσους φαρμακείαις πειρᾶσθαι παύειν, κατὰ δ' ἰοβόλων ἑρπετῶν ἐπαοιδὰς εὑρίσκειν, ἀντιπαθείας ἐπινοεῖν*. Her har vi Englenavnene i Sammenhæng med Dæmonuddrivelse og andre Sygehelbredelser, saaledes at der ikke kan være nogen Tvivl om deres Anvendelse. Til jødisk Praksis sigter rimeligvis ogsaa, hvad Origenes[1]) og Irenæos[2]) meddeler, men det er vistnok tillige sandsynligt, at deres Oplysninger hviler paa Iagttagelser hos sekteriske jødiske Samfund[3]). Betydeligt senere er vel de andre Vidnesbyrd, som Heitmüller anfører for Magi med Englenavne, men her er den stærkt hedensk inficerede Oprindelse endnu tydeligere; det gælder saadanne, som er hentede fra det nys fundne Skrift »Moses' Sværd«,

---

skal han bede, og jeg skal straks bønhøre ham«. Det første er en Advarsel i Tilslutning til et Bibelord og behøver ikke nødvendig at forudsætte, at noget saadant har fundet Sted; Englene er komne med paa Grund af, at de i Bevidstheden var nær forbundne med Stjerner og Planeter. Det sidste kan være en Formaning til ikke at efterligne en Sædvane, der havde faaet Indpas i visse sekteriske Kredse.

[1]) C. Cels. I 25 Koetschau I, p. 76, 8 ff.: *ὅταν δὲ τὰ περὶ ὀνομάτων τις δύνηται τὰ ἐν ἀποῤῥήτοις φιλοσοφεῖν, πολλὰ ἂν εὕροι καὶ περὶ τῆς ἐπικλήσεως τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ· ὧν ὁ μέν τις Μιχαὴλ ἕτερος δὲ Γαβριὴλ καὶ ἄλλος Ῥαφαὴλ καλεῖται*.

[2]) Adv. Hær. II 32, 5 Harvey I, p. 375 f.: *Nec invocationibus angelicis facit aliquid nec incantationibus, nec reliqua prava curiositate.*

[3]) Jf. C. Cels. I 26 Koetschau I, p. 77, 12 ff. har Kelsos mod Jøderne fremsat den Beskyldning, at *αὐτοὺς σέβειν ἀγγέλους καὶ γοητείᾳ προσκεῖσθαι, ἧς ὁ Μωϋσῆς αὐτοῖς γέγονεν ἐξηγητής*; fremdeles har han gjort sig til af at kende hele den jødiske Visdom, og Origenes spørger da spottende, om han har fundet saadanne Oplysninger i de kanoniske Mosebøger. Det var jo imidlertid muligt, at Kelsos kunde have læst noget derom i apokryfe Skrifter eller have kendt jødiske Sekter, der nedledte en Videnskab om Englenavne fra Moses; man sammenligne den Ærbødighed, som Essæerne nærede for »Lovgiverens Navn«. Det samme har vel været Tilfældet i therapeutiske Kredse i Ægypten, og med Forholdene dér er Kelsos fortrolig; det er næppe usandsynligt, at han har levet og skrevet sit *ἀληθὴς λόγος* dér; cfr. B. Aubé, La polémique paienne à la fin du II siécle, p. 242: »Celse, qui certainement résida à Alexandrie«. De Forskere, der betragter ham som Romer, antager i Almindelighed, at han har erhvervet sig Kendskab til ægyptiske Forhold ved Rejser i Orienten.

babyloniske Lervaser m. m. og ligeledes den interessante Recept imod Bylder, som er overleveret bab. Šabbat 67 a Goldschmidt I, p. 475: »Imod Bylder skal man sige følgende: »Bazbaziah, Masmasjah, Kaskasjah, Sarlaj og Amarləj, det er de Engle, som blev sendt fra Landet Sedom for at læge smertefulde Bylder. Bazak, bazik, bazbazik, masmasik, kamon, kamik. Bevar dit Udseende« o. s. v. Efter Tekstens eget Udsagn er i hvert Fald den første Række Englenavne, der skal anraabes for at bringe Helbredelse; muligvis har det samme oprindelig ogsaa været Tilfældet med den anden, selv om den i sin nuværende Form mere ser ud til at være *Ἐφέσια γράμματα*.

Anvendelsen af Englenavnene som Helbredelsesmiddel berører i øvrigt en yderligere Analogi mellem disse og *στοιχεῖα*-Rækkerne, den nemlig, at de begge har hørt hjemme i magiske Bøger, ved hvis Hjælp man bl. a. søgte Lægedom for legemlige Sygdomme; og dette fører igen ganske naturligt over i en Undersøgelse af, hvilket Indhold da Essæersektens hemmelige Skrifter, *τὰ τῆς αἱρέσεως βιβλία*, maa antages at have haft. Til Bestemmelse heraf foreligger der som sædvanligt i vore egentlige Kilder kun sparsomme Antydninger.

§ 18. *τὰ τῆς αἱρέσεως βιβλία.*

I Q. O. P. L. 80 skildrer Filon, hvorledes Essæerne af Filosofiens tre Dele særlig interesserer sig for Etiken, idet de som Vejledning *ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις* (M. II 458, 9 ff.). Herefter kunde det se ud, som om det var de gammeltestamentlige Skrifter, der hos Sektens Medlemmer var Genstand for et ivrigt Studium; og det samme kunde man finde antydet deri, at deres Evne til at forudsige Fremtiden if. Bell. II 159 (8, 12) beroede paa, at de var *βίβλοις ἱεραῖς καὶ διαφόροις ἁγνείαις καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδοτριβούμενοι*. Men hvor vidt de bibelske Skrifter, hvoraf altsaa Pentateuchen vilde være betegnet ved *βίβλοις ἱεραῖς*, og de øvrige ved *προφητῶν ἀποφθέγμασιν*[1]), har været særlig egnede som Hjælpemidler til Forudsigelser, kan vel være tvivlsomt; og man har derfor vistnok

[1]) Lightfoot, Ep. to the Colossians 1904, p. 89, gør med Rette opmærksom paa, at da Artiklen mangler foran begge Udtryk, synes der ikke dermed at være sigtet til de kanoniske Skrifter.

Ret til at finde et betydningsfuldt Vink om Bøgernes Art i Fortsættelsen af den før citerede Passus hos Filon, som § 82 (M. II 458, 20 ff.) lyder: *εἶθ' εἷς μέν τις τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβών, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει· τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται.* Den med *ἕτερος δέ* begyndende Sætning maa nu oversættes: »en anden af de mest erfarne træder til og forklarer *ὅσα μὴ γνώριμα*«, og med dette sidste Udtryk kan der sigtes til dunkle og vanskelige Steder, hvoraf der jo forekommer adskillige ogsaa i G. T. Men *γνώριμος* betyder først og fremmest »bekendt«, hvorfor det ogsaa var muligt at opfatte *ὅσα μὴ γνώριμα* = *μυστήρια*, og i saa Fald vilde Bøgerne dermed være betegnede som »Geheimschriften«. Denne Forstaaelse vilde være given, hvis man i Stedet for *ἀναδιδάσκει* skulde læse *ἀναγινώσκει*; men selv om dette næppe er rimeligt, har Fortolkningen om Skrifternes Indhold som *μυστήρια* ligefuldt stor Sandsynlighed for sig. Mindre Interesse har derimod en tredje Oversættelse af Udsagnet, som man undertiden møder[1]): »En af de mere erfarne forklarer dem, idet han lader de ubekendte Ting ligge (eller: forbigaar de hemmelige *δόγματα*)«. Denne Gengivelse er nemlig grammatisk set næppe helt uangribelig[2]), og dertil passer den følgende Begrundelse: »Thi det meste forklares hos dem allegorisk paa gammel Vis« meget slet; den kan derfor næppe for Alvor komme i Betragtning.

Den Anskuelse, at de essæiske Skrifter har været Mysteriebøger, indeholdende magiske Formularer og andre lignende ligesaa hemmelighedsfulde som uforstaaelige Ting, stadfæstes ogsaa af et Udsagn hos Josefos. Naar det nemlig Bell. II 136 (8,6) hedder, at Essæerne *σπουδάζουσι ἐκτόπως περὶ τὰ τῶν παλαιῶν συγγράμματα*[3]) *μάλιστα τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος ἐκλέγοντες*, saa kunde ganske vist *τὰ τῶν παλαιῶν συγγράμματα*, eller efter den anden L. M. *συντάγματα*, passe meget godt om det gl. Test.s Skrifter, hvori man jo nok kunde finde Ting,

---

[1]) Den er foreslaaet af Ritschl i Theol. Jahrb. 1855, p. 339, men under Indflydelse af Mangolds og Zellers Gendrivelse tog han den i 2. Aufl. af Entsteh. der altkath. Kirche, p. 179, tilbage. Mangolds Argumentation findes i Die Irrlehrer der Pastoralbriefe, p. 41 ff.; Zellers sidst i Philos. der Griechen III 2, p. 328.

[2]) I St. f. *παρελθών* maatte man da vente *παρερχόμενος* og efter *ἀναδιδάσκει* et Objekt *αὐτάς*, hvis Verbet skulde referere sig til Bøgerne.

[3]) Niese læser: *συντάγματα*, men dersom dette Ord skulde være den rette L. M., maa det være synonymt med *συγγράμματα*.

der baade var gavnlige for Sjæl og for Legeme. Men Forstaaelsen modificeres unægteligt noget ved Fortsættelsen: *ἔνθεν αὐτοῖς πρὸς θεραπείαν παθῶν ῥίζαι τε ἀλεξητήριον καὶ λίθων ἰδιότητες ἀνερευνῶνται.* Det fremgaar jo nemlig heraf, at Bøger, gavnlige for Legemet, vil sige Lægebøger, og efter den Maade, hvorpaa de er sammenstillede med Rødder og Sten, er det fremdeles klart, at deres Brugbarhed væsentlig har beroet paa, at de indeholdt magiske Recepter o. lign., og saadanne har man dog vanskeligt i noget større Omfang kunnet finde i de gammeltestamentlige Skrifter.

I Sammenhæng hermed maa omtales den Ærbødighed, som det specielt fremhæves, at Essæerne viste Moses' Navn: *σέβας δὲ μέγα παρ' αὐτοῖς μετὰ τὸν θεὸν τοὔνομα τοῦ νομοθέτου, κἂν βλασφημήσῃ τις εἰς τοῦτον, κολάζεται θανάτῳ* (Bell. II 145 [8, 9]). Man kunde ganske vist finde det ret naturligt, at en jødisk Sekt som Essæerne holdt Moses højt i Ære, og at de betragtede sig som hans specielle Disciple. Filon antyder netop dette i Begyndelsen af det bevarede Fragment af hans Apologi: *μυρίους δὲ τῶν γνωρίμων ὁ ἡμέτερος νομοθέτης ἤλειψεν ἐπὶ κοινωνίαν, οἳ καλοῦνται μὲν Ἐσσαῖοι κ. τ. λ.* (Præp. evang. VIII 11, 1 Heinichen I, p. 396), og den samme Betragtning raader i den pseudoklementinske Skriftkreds, hvor Forsigtighed med Sektens hemmelige Lærdomme siges at være *κατὰ τὴν Μωϋσέως ἀγωγήν*[1]). Men det hedder udtrykkeligt hos Josefos, at det var Moses' *Navn*, der blev holdt saa højt i Ære, at det ikke maatte spottes, og dette vil jo sige, at det var blevet helligt ligesom Jahves. If. Lev. 24, 16 medførte Bespottelse heraf Dødsstraf, LXX gengiver endog Verset: *ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα*

[1]) Ep. Petr. ad Jac. 3 og Contest. Jac. 1. Træffende bemærker Zeller i Phil. der Gr. III 2, p. 338: »*κατὰ τὴν Μωϋσέως ἀγωγήν* heisst in diesem Zusammenhang: »nach essenischem Ritus»«. If. D. V. C. 64 (M. II 481, 19 f.) havde Therapeuterne viet deres Liv *ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων κατὰ τὰς τοῦ προφήτου Μωϋσέως ἱερωτάτας ὑφηγήσεις.* Man lægge ogsaa Mærke til den Rolle, som Klementinerne tillægger det Num. 11, 25 berettede Optrin, at noget af Moses' Aand overførtes paa de 70 Ældste; derved faar disse overdraget hans *καθέδρα* (Ep. Petr. 1. 3.), og *μετὰ τοῦ ὁμοίου τῆς ἀγωγῆς μυστηρίου* som dengang skal Læren nu overleveres (Ep. Petr. 2). Det er stadig befalet *Μωϋσέως καθέδραν τιμᾶν* (Hom. III 70); han er *προφήτης* (II 38, XI 22), *διδάσκαλος* (VIII 6) og *θεράπων θεοῦ* (XVII 18 efter Num. 12, 7); ejendommeligt er Hom. XIX 22: *ἔνθεν γοῦν τις ἐκ τῆς Μωϋσέως παραδόσεως μεμαθηκώς, αἰτιώμενος τὸν λαὸν ἐπὶ ἁμαρτίαις, υἱοὺς νεομηνιῶν τῶν κατὰ σελήνην καὶ σαββάτων ἀπεκάλει,* hvori man jo plejer at finde en Allusion til Gal. 4, 10.

κυρίου, θανάτῳ θανατούσθω. Den samaritanske Targum[1]) har i Stedet for נֹקֵב הַשֵּׁם Verbet קָסַם og antyder derved, at det hellige Navn undertiden er blevet anvendt til Trolddom og Besværgelse, en Fremgangsmaade, som altsaa Targumen ganske vist misbilliger. Men man kunde alligevel spørge, om ikke Essæernes specielle Ærefrygt for Moses Navn beroede paa, at dette blev anvendt paa samme Maade. βλασφημεῖν udelukker næppe noget saadant, thi dette Ord betyder her ligefrem at forbande eller blot at tale ondt om. Bell. II 152 (8, 10) hedder det saaledes, at under Krigen med Romerne lod ingen af Essæerne selv ved de frygteligste Pinsler sig bevæge til ἵν' ἢ βλασφημήσωσιν τὸν νομοθέτην ἤ φάγωσίν τι τῶν ἀσυνήθων, og dette forklarer Hippolyt, Phil. IX 26 Duncker, p. 484, 38 f.: ἵνα ἢ τὸν νόμον δυσφημήσῃ ἢ εἰδωλόθυτον φάγῃ, hvilket er ganske rigtigt, bortset fra at τὸν νόμον naturligvis er en Afsvækkelse af Udsagnet ud fra korrekte jødiske Forudsætninger, ligesom ogsaa εἰδωλόθυτον φάγῃ beror paa en Kristianisering af Forestillingen. At Moses' Navn benyttedes i Besværgelsesformler, er paa Forhaand ingenlunde usandsynligt. Om Jøden Eleazar, som helbredede en dæmonbesat, fortæller Josefos: καὶ πεσόντος εὐθὺς τἀνθρώπου μηκέτ' εἰς αὐτὸν ἐπανήξειν ὥρκου, Σολόμωνός τε μεμνημένος καὶ τὰς ἐπῳδὰς ἃς συνέθηκεν ἐκεῖνος ἐπιλέγων (Ant. VIII 47 [2, 5]); og man kunde fristes til at opkaste det Spørgsmaal, om ikke Eleazar havde haft nogen Forbindelse med Essæere eller Therapeuter; hvad der berettes om hans Brug af Rødder, stemmer jo meget vel med Bell. II 136 (8, 6), og for Josefos kunde der i denne Sammenhæng ingen Vægt ligge paa at fremhæve, at han tilhørte et sekterisk Samfund; Hovedsagen var, at det var en af τῶν ὁμοφύλων (46). Hvor vidt Justin ikke har lignende sekteriske Fænomener for Øje, naar han Dial. c. Tryph. 85, 3 Goodspeed, p. 197 skriver: ἐὰν δὲ κατὰ παντὸς ὀνόματος τῶν παρ' ὑμῖν γεγενημένων ἢ βασιλέων ἢ δικαίων ἢ προφητῶν ἢ πατριαρχῶν ἐξορκίζητε ὑμεῖς, οὐχ ὑποταγήσεται οὐδὲν τῶν δαιμονίων, er naturligvis vanskeligt at sige; men Brugen af Patriarkers og Profeters Navne til Besværgelsesformularer har dog næppe været de mere ortodokse Jøder saa helt let; hvad Origenes beretter om Patriarknavnenes magiske Kraft og deres Anvendelse baade blandt Jøder og Hedninger til Besværgelsesformaal (C. Cels. I 22 [Koetschau I, p. 72, 26

[1]) Cfr. Dalman, Der Gottesname Adonaj, p. 49.

ff.], IV 33 f. [K. I, p. 303, 3 ff.] og V 45 [K. II, p. 49, 2 ff.]), gengiver næppe den jødiske Anskuelse, men en eller anden hedensk Praksis; han siger jo udtrykkeligt, at mange Dæmonbesværgere *παραλαμβάνουσι τὴν »ὁ θεὸς Ἀβραάμ« λέξιν, οὐκ ἐπιστάμενοι δέ, τίς ἐστιν ὁ Ἀβραάμ* (C. Cels. I 22 K. I, p. 72, 30 f.). Saadanne har da rimeligvis betragtet Abraham som et guddommeligt Væsen, medens det for jødiske Besværgere kom an paa »Abrahams, Isaks og Jakobs *Gud*«. At Origenes selv tillægger ogsaa Patriarkernes Navne hemmelighedsfulde Kræfter, behøver ikke at stamme fra jødisk Anskuelse (cfr. Heitmüller, Im Namen Jesu, p. 181).

Vi vender da til sidst tilbage til Bell. II 142 (8, 7), et Sted som har været omtalt flere Gange i det foregaaende; her er som Ting, der skal hemmeligholdes, sammenstillet *τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα*, og af denne Sideordning er det nærliggende at slutte, at Englenavnene har udgjort en Del af Bøgernes Indhold. Dette stemmer ogsaa godt med, at de var Lægebøger; af det før citerede Udsagn fra § 136 (8, 6) fremgaar det med stor Sandsynlighed, at de har berettet om Rødders og Stenes helbredende Evne; men disse kommer naturligvis ikke i Betragtning som naturlige Lægemidler; Stenene er tydeligt nok tænkte som Amuletter. Og i saadanne Omgivelser passer Englenavnene meget godt ind som Led af Besværgelsesformularer. Vi mindes i denne Sammenhæng, hvad Josefos (Ant. VIII 45 [2, 5]) fortæller om Kong Salomo, at *παρέσχε αὐτῷ μαθεῖν ὁ θεὸς καὶ τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς ἀνθρώποις· ἐπῳδάς τε συνταξάμενος αἷς παρηγορεῖται τὰ νοσήματα καὶ τρόπους ἐξορκώσεων κατέλιπεν, οἷς οἱ ἐνδούμενοι τὰ δαιμόνια ὡς μηκέτ' ἐπανελθεῖν ἐκδιώξουσι.*

En saadan Bog, der indeholder *ἐπῳδαί* og *τρόποι ἐξορκώσεων*, har vi i Elchasæernes hellige Bog, hvor Profeten foreskriver de før omtalte Vidnepaakaldelser til Lægedom mod Hundegalskab, Slangebid, Svindsot og Dæmonbesættelse. Og muligvis har vi ogsaa en Prøve paa de essæiske Lægebøgers Indhold i den Besværgelsespapyrus, Pap. Par. 3009, som Dieterich har udgivet (Abraxas, p. 138 ff.), og som han henfører til essæiske eller therapeutiske Kredse. Den er til Brug *πρὸς δαιμονιζομένους* og indledes med følgende Anvisning: *λαβὼν ἔλαιον ὀμφακίζοντα μετὰ βοτάνης μαστιγίας καὶ λωτομήτρας ἕψει μετὰ σαμψούχου*

ἀχρωτίστου ɔ: tag en umoden Oliven tillige med Piskeurt og Lotos og kog det sammen med ufarvet Majoran — hvilket jo vilde være et meget pænt Resultat af Essæernes *ἀνερευνᾶν πρὸς θεραπείαν παθῶν ῥίζας*. Egentlige Englenavne forekommer ganske vist ikke i den nu foreliggende Tekst; de maatte vel, i Fald den virkelig var af essæisk Oprindelse, antages at være blevet forvandlede i Tidens Løb til *Ἐφέσια γράμματα*, hvoraf der findes fuldt op. Dieterichs Formodning er dog, selv om den meget vel kan være mulig, næppe saa sikker, at der tør bygges videregaaende Slutninger paa den.

Endnu interessantere i denne Sammenhæng er et magisk Skrift, affattet i en senhebraisk-aramaisk Sprogform, som M. Gaster har opdaget og udgivet med Oversættelse i Journal of the Royal Asiatic Society 1896, p. 149 ff.; Indholdet heraf viser, at det maa være det samme, som en Forfatter fra 11. Aarhundrede (Haya Gaon) kendte under Navn af »Moses' Sværd«. Skriftet kunde man nærmest kalde en Haandbog i Besværgelsesteknik, idet det giver Anvisning til ved overnaturlige Væseners Mellemkomst at helbrede Sygdomme, at faa en Kvinde til at følge sig, at dræbe et Menneske, sende sin Nabo Drømme paa Halsen o. s. v. I de dertil foreskrevne Fremgangsmaader spiller Opregning af forskellige Englenavne den altovervejende Rolle; og ved selve »Sværdet« menes det uudsigelige Gudsnavn, som Moses har faaet betroet, som sætter ham i Stand til at faa alle sine Ønsker opfyldte, kende alle Hemmeligheder, udføre Mirakler o. s. v., og som han under Iagttagelse af visse Forsigtighedsforanstaltninger har overleveret til senere Slægter. Gaster gør (p. 152) selv opmærksom paa, at saadanne Former for Magi ganske særlig spillede en Rolle indenfor de essæiske og therapeutiske Samfund samt indenfor Valentianismen; og adskillige Træk fra Skriftet vilde unægteligt passe fortrinligt med, hvad vi hører om Essæerne hos Josefos og andetsteds. Vi fremdrager i det følgende nogle af disse Lighedspunkter, som formentlig vil godtgøre Berettigelsen til at betragte »Moses' Sværd« som et Eksempel paa, hvorledes de essæiske Skrifter skal tænkes. Gaster mener (p. 172), at Værket i sin foreliggende Skikkelse stammer fra de fire første Aarhundreder e. Kr.; i bedste Fald kunde Skriftet altsaa tilskrives Essæismens Udløbere; men selv om saaledes det nøjagtige Udspring er meget vanskelig at bestemme, er Bogens Art og hele Milieu ikke til at tage fejl af.

I »Moses' Sværd« II 2 ff. (174)[1]) gives der Forskrifter for det Tilfælde, at nogen ønsker at benytte »Sværdet« eller overgive det til kommende Slægter; den paagældende maa da i tre[2]) Dage være ren, bl. a. maa han kun spise og drikke én Gang hver Aften, og han skal »spise Brød fra en ren Mand eller sine egne Hænders Brød tillige med rent Salt og kun drikke Vand«[3]). Universets Hemmeligheder kan nemlig kun praktiseres af og meddeles til den rene. Den første af de tre Dage skal vedkommende bade én Gang, bede tre Gange og efter hver Bøn udtale en Lovprisning af den Gud, som daglig »aabner Østens Porte, spalter Orientens Vinduer og oplyser Verden og dens Indbyggere med sin store Barmhjertighed, sine Mysterier og Hemmeligheder« o. s. v. — Her mindes vi, at Essæernes Forudsigelser udførtes ved *βίβλοις ἱεραῖς καὶ διαφόροις ἁγνείαις* (Bell. II 159 [8, 12]), at Sektens Bøger og Englenavne først meddeltes til de i tre Aar prøvede Novicer (Bell. II 142 [8, 7]), ligesom der ogsaa hos de senere Sekter udvistes stor Forsigtighed dermed. Brød, Salt og Vand var Elementerne i Therapeuternes og sandsynligvis ogsaa i Essæernes og de senere Sekters sakrale Maaltider; rimeligt derfor, at man tillagde disse Næringsmidler rensende Indflydelse[4]). Endelig kunde man vel ogsaa i Betegnelsen af Guddommen som den, der aabner Østens Porte og oplyser Verden, finde en Reminiscens af en Solkultus[5]), som sikkert de nævnte Samfund har praktiseret under en eller anden Form. — Naar det III 34 ff. (176 f.) overleveres som Guds Befaling til sit Sendebud: »Gaa og kundgør dette for de Men-

---

[1]) Romertallet henviser til Gasters Paginering af den hebraiske Tekst; Oversættelsens Sidetal er tilføjet i Parentes.

[2]) I et Fragment af en anden Recension af »Moses' Sværd«, der i øvrigt er saa forskellig fra den, vi her befatter os med, at den nærmest maa kaldes en helt anden Bog — Gaster har udgivet den som et Appendiks — stilles den Betingelse, at vedkommende *syv* Dage skal undgaa natlig Urenhed, bade i en Kilde og ikke tale. Og naar de syv Dage er forbi, skal han sidde i Vand til Halsen og udtale en Besværgelse o. s. v. (XXIII 10 ff.)

[3]) Saaledes bør dog vist den muligvis korrumperede Tekst: שיאכל לחם אדם טהור או לחם ידיו במלח נקיה וישתה מים oversættes; Gaster har: »and must eat the bread from a pure man or wash his hands first in salt (?), and drink only water«, men betegner med Rette Tanken at vaske sine Hænder i Salt som tvivlsom.

[4]) Saafremt den anførte Oversættelse er rigtig, vilde jo dermed være sagt, at Brødet skal være tilberedt af rene Mænd (d. v. s. Essæere el. lign.) eller ogsaa af vedkommende selv, der i Kraft af sine Renselser ligeledes gælder for ren.

[5]) Cfr. følgende Recept i det ovennævnte Appendiks: »Tag i din højre Haand Malurt og udtal derover »Sværdet« *ligeoverfor* ɔ: *vendt imod Solen,* og alt vil lykkes for dig« (XXII 31 ff.). Det er XVIII 34 krævet, at Ansigtet under Besværgelsen skal være vendt mod Øst; XVIII 35 og XIX 2, at Øjnene skal løftes mod Himlen.

nesker, som er fromme og gode og rene og retfærdige og trofaste, hvis Hjerte ikke er delt, og i hvis Mund der ikke er Svig, som ikke lyver med deres Tunger og ikke bedrager med deres Læber, som ikke tilraner sig med deres Hænder og ikke løfter deres Øjne i skammelig Lyst, som ikke skænder deres Legeme, som holder sig fjernt fra Urenhed og borte fra enhver Besmittelse, som bevarer sig rene for enhver Plet, og som ikke nærmer sig en Kvinde« — da er der i denne Beskrivelse mange Træk, som stemmer med, hvad vi ved om Essæerne, baade paa Grundlag af de Løfter, som de ifølge Bell. II 139 ff. (8, 7) aflagde ved deres Indtrædelse i Ordenen, og ad anden Vej.

Bogens interessanteste Parti og tillige det, der har været det mest betydningsfulde, er imidlertid den store Mængde Englenavne, som opregnes VII 31 ff., og den Anvisning, der gives til deres Anvendelse i de forskellige Tilfælde XII 24 ff. Vi anfører som Eksempler et Par af de 136 Sygdomme og vanskelige Situationer, som Bogen ved Raad for. Saaledes hedder det XIII 7 ff.: »Imod Lammelse skal du sige syv Gange over et Kar fyldt med Vand og syv Gange over Sesamolie Navnene fra קוירי til הימי[1]), at den maa forsvinde og forlade N. N. Amen, Amen, Sela. Og kast Vandspanden over hans Hoved og salv ham med Olien og gør dette tre Dage; skriv saa paa en Amulet Navnene fra: »Jeg besværger dig« til »Amen, Sela« og hæng den omkring ham«. — Naar undtages Salvningen, som Essæerne efter Bell. II 123 [8, 3) næppe vilde have bragt i Anvendelse, kunde man meget vel tænke sig en lignende Forskrift som et Led af Samfundets Helbredelsespraksis; dog havde vel Essæerne ligesom Elchasæerne ogsaa foreskrevet en Neddykning i Stedet for en Overhældning. — Paa lignende Maade hedder det om Spedalskhed: »For at helbrede Spedalskhed skal du føre den syge hen til Bredden af en Flod og sige til ham: »Jeg besværger dig, Spedalskhed, i Navnet fra קתנק til נתעלסס (IX 15) at forsvinde og ophøre og gaa bort fra N. N., Amen, Amen, Sela«. Og han skal gaa ned og dykke under syv Gange i Floden, og naar han kommer op skriv ham en Amulet fra Ordene: »Jeg sværger« til »Sela« og hæng den om ham« (XIV

[1]) Disse har været nævnt i det foregaaende Navnekatalog VIII 17 f., nemlig: יקוירי יא קובי פ־ויתו מ׳נסס אבלא נאתה יתמסיה קתומסיה שתות מ׳היה; Unøjagtigheden maa bero paa Afskrivningsfejl, cfr. Gaster, p. 166 f.: »by the partial repetition ...... we have the means to satisfy ourselves as to the accuracy of the copyist, who does not come out very satisfactorily from this test.«

29 ff.). — For at faa en Konge eller Hersker til at følge sig kræves en ret indviklet Fremgangsmaade, hvortil man foruden Englenavnene skal benytte Rødderne af tre forskellige Slags Planter (XV 6 ff.). Vi mindes, at ogsaa for Essæerne spillede *πρὸς θεραπείαν παθῶν ῥίζαι* øjensynligt en stor Rolle (Bell. II 136 [8, 6]). Der gives endvidere Forskrifter for at helbrede Bid af en gal Hund (XV 25 ff.), en Slange eller et giftigt Insekt (XIII 29 ff.); for de samme Sygdomme anordnede ogsaa Elchasai magiske Recepter (Hippolyt, Phil. IX 15 Duncker, p. 466, 23 ff. og Epifanios, Hær. XXX 17 Dindorf II, p. 109, 30 ff.).

De her anførte Lighedspunkter kunde forøges meget betydeligt, men selvfølgelig er det vanskeligt at føre et strengt Bevis for Dokumentets essæiske eller therapeutiske Oprindelse; det giver imidlertid under alle Omstændigheder en god Illustration til, hvorledes man skal tænke sig en Del af disse Sekters hemmelige Skrifter. Betydningsfuldt er det tillige, at et saadant magisk Skrift er bragt i Forbindelse med Moses; man forstaar da bedre, at Essæerne satte hans Navn saa højt. Den af Dieterich (Abraxas, p. 167 ff.) udgivne magiske Leidener-Papyrus har som Titel: *βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἢ ὀγδόη Μωϋσέως περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου*[1]); og det er som før bemærket ogsaa sandsynligt, at det er Udløbere af den therapeutiske Bevægelse, som Kelsos har haft for Øje, da han om Jøderne paastod, at *αὐτοὺς σέβειν ἀγγέλους καὶ γοητείᾳ προσκεῖσθαι, ἧς ὁ Μωϋσῆς αὐτοῖς γέγονεν ἐξηγητής* (Orig. c. Cels. I 26 Koetschau I, p. 77, 12 ff.). Saavel i Leidener Papyrus'en som i »Moses' Sværd« spiller det hemmelige og uudsigelige Gudsnavn en stor Rolle; herfra falder der maaske Lys over Bell. II 145 (8, 9): *σέβας δὲ μέγα παρ' αὐτοῖς μετὰ τὸν θεὸν τοὔνομα τοῦ νομοθέτου.* Sammenstillingen med *τοὔνομα τοῦ νομοθέτου* kunde nemlig tyde paa, at *τὸν θεόν* her kommer i Betragtning som *τοὔνομα τοῦ θεοῦ,* det uudsigelige, men underfulde og undergørende Gudsnavn[2]).

---

[1]) Cfr. Gaster, p. 168. Han gør opmærksom paa, at senere Papyri ogsaa omtaler Moses som Besidder af guddommelige Hemmeligheder; i en Papyrus fra 3. Aarh. er der Henvisning til et Skrift »Moses' Krone«, der har været en magisk Bog af lignende Indhold.

[2]) Hvis de nævnte Besværgelsesteksters essæiske Herkomst havde været aldeles sikker, laa den Formodning nær, at Josefos kunde have misforstaaet Udtrykket *τοὔνομα τοῦ νομοθέτου,* som han jævnlig maatte have hørt under sit Ophold hos Essæerne, og som disse anvendte i Betydningen: det vor Lovgiver betroede hemmelige og uudsigelige Gudsnavn. Som Forholdene imidlertid ligger, bliver dette kun en løs Gisning, og den største Sandsynlighed taler for den før anførte Anvendelse af Moses' Navn i Besværgelsesøjemed i Lighed med Salomos.

De Skriftstykker, som vi her udførligere har behandlet, indeholder sikkert saa mange af de for Essæismen karakteristiske Lærdomme og har ogsaa i øvrigt et saadant Indhold, at deres essæiske Oprindelse i hvert Fald maa betragtes som en Mulighed; derimod er dette næppe Tilfældet med en Del Pseudepigrafer, som man ogsaa undertiden har villet henregne til *τὰ τῆς αἱρέσεως βιβλία*. Der findes vel af og til deri Forestillinger, som meget godt i og for sig kunde være essæiske; men i Reglen er disse Udsagn lidet karakteristiske og forsvinder ganske i Mængden af det Stof, hvis essæiske Herkomst ikke kan godtgøres; ja der findes desuden i alle de Skrifter, som man har forsøgt sig med, Forestillinger, der ikke er tænkelige hos den Sekt, som Filon og Josefos skildrer for os.

Dette gælder saaledes Jubilæerbogen, i hvilken Jellinek (Beth-ha-Midrasch III, p. XI f.) saa »eine Tendenzschrift gegen die Meinung der Pharisäer, dass man den Neumond beobachten und nicht berechnen und nach ihm alle Festtage bestimmen soll«. Nu har Maanen og dens Konstellationer rimeligvis for Essæerne spillet en stor Rolle ogsaa for Bestemmelsen af Dage (cfr. senere), og et yderligere essæisk Moment kunde man finde i de Lægebøger, som det 10, 10—14 (Charles II, p. 28) hedder, at Noah overgav til sin Søn Sem, overhovedet i hemmelige Skrifter, som gaar i Arv fra Fader til Søn 45, 16 (Charles II, p. 76); ligeledes i den stærkt udviklede Angelogi, som Skriftet ogsaa er præget af. Men ved Siden deraf findes adskillige Træk, som ikke lader sig forlige med de essæiske Lærdomme. Bortset fra Ting, som ikke er helt sikre, f. Eks. Betragtningen af Ægteskabet (c. 30 advarer kun mod Forbindelse med Hedninger og c. 33 mod Horeri) og Synet paa Præstestanden (Fremhævelsen af Levi c. 31), er Sagen klar alene af Bogens Omtale af Stammefædrenes Ofre; Noah ofrer saaledes (c. 6 og 7), Abraham ligesaa (c. 14 og 18), og Jakob slagter endog Dyr i Massevis »well pleasing for a sweet savour before God« (32, 4 Charles II, p. 62). En essæisk Midraš til Genesis havde utvivlsomt forbigaaet saadanne Episoder i Tavshed eller i hvert Tilfælde søgt at bortforklare dem ved allegorisk Udlægning.

Assumptio Mosis vilde Schmidt og Merx (Archiv für wissensch. Erforschung des A. T. I, p. 122 ff.) betragte som et essæisk Skrift dels paa Grund af den kvietistiske Holdning overfor Romernes Undertrykkelse, som Forfatteren røber i c. 9 og 12, dels fordi

Bogen bærer Moses' Navn og taler om hemmelige Skrifter, som denne giver Josva Befaling til at opbevare i Lerkar (c. 1), og dels endelig fordi den Hymne, som gengives i c. 10, lader sig identificere med de πάτριοι εὐχαί, som Josefos omtaler Bell. II 128 (8, 5). Men alle disse Overensstemmelser er dog lidet betydningsfulde, og mere karakteristiske essæiske Ejendommeligheder findes ikke. Naar det i 4, 8 hedder: *duae autem tribus permanebunt in praeposita fide, sed tristes et gementes, quia non poterunt referre immolationes domino patru[u]m suorum* (Schmidt-Merx, p. 130, 15 ff.), da er dette jo ingen essæisk Forkastelse af Ofre, men tværtimod en Beklagelse af, at Guds Folk ikke under de nærværende Kaar kan bringe de rette Ofre. Imod sine Modstandere vilde en Essæer vel heller ikke rette en Bebrejdelse som 7, 9 f.: *et manus eorum et mentes inmunda tractantes et os eorum loquetur ingentia et super dicent: noli .... tange, ne inquines me loco in quo* ... (Schmidt Merx, p. 132, 8 ff.). Med Rette har derfor Hypotesen om den essæiske Oprindelse af *Assumptio Mosis* kun fundet ringe Tilslutning.

I de jødiske Bestanddele af de sibyllinske Orakler forekommer ogsaa Anskuelser, der meget vel kunde stamme fra Essæerne, og da Orakelsamlingerne muligvis er sammenstykkede af forskellige Bestanddele, behøver det ikke at være nogen afgørende Indvending, at der i deres nuværende Skikkelse ogsaa findes Ting, som vanskeligt lader sig forene med essæisk Herkomst. I Betragtning af, at Essæerne benyttede τὰ τῆς αἱρέσεως βιβλία ved deres Forudsigelser, altsaa som Orakelbøger, kunde Sibyllinerne tilmed passe meget godt dertil. Men paa den anden Side er den essæiske Oprindelse af enkelte Orakler kun en Mulighed, der ikke kan faa synderlig praktisk Betydning; thi man tør selvfølgelig kun antage noget saadant om Udsagn, hvis Indhold stemmer overens med Lærdomme, som vi ad anden Vej har bevidnet som hjemmehørende indenfor Essæersamfundene. Og det samme Synspunkt kan gøres gældende overfor Henochbogen; det er muligt, at en Del eller Dele af det Skriftkompleks, vi nu besidder under Navnet den ætiopiske Henoch, kan være fremkommen indenfor essæiske Kredse; den Rolle, som Astrologi og Angelogi spiller i visse Partier deraf, kunde nok tyde i den Retning; men noget virkelig overbevisende Argument derfor lader sig ikke fremføre. Bousset bemærker, at »am ehesten könnte man noch I. Hen. c. 108 und das vierte Sibyllenbuch (vgl.

V. 24 ff. 164 ff.) den Essenern zusprechen« (Rel. des Judent.², p. 531), men han antyder jo ved denne Form netop, hvor usikkert det hele er. Man maa ogsaa huske paa, at de essæiske Skrifter bevaredes som Hemmeligheder; det er derfor ikke særlig sandsynligt, at de skulde være blevet publicerede saa tidligt, at de har kunnet tjene som Kilder for nogen af Pseudepigraferne. De essæiske Anskuelser, der lader sig paavise i disse Skrifter, beror vel derfor snarere paa, at de paagældende Forestillinger havde bredt sig fra Essæersamfundet ud i videre Kredse.

Resultatet af denne Undersøgelse bliver altsaa, at vi med Hensyn til *τὰ τῆς αἱρέσεως βιβλία* ikke kommer ud over de almindelige Antydninger af disse Skrifters Indhold. Der staar da i denne Sammenhæng kun tilbage at fremsætte et Par Bemærkninger om Essæernes Syn paa de jødiske *βιβλία* i særlig Forstand, den gammeltestamentlige Skriftsamling. Paa den Anseelse, som Moses' Navn nød hos Essæerne, støtter man hyppigt Antagelsen af, at Pentateuchen har hørt med til deres hellige Skrifter, altsaa ved Siden af forskellige andre. Nu kunde Moses vel nok være kaldt *νομοθέτης*, selv om dette ikke var Tilfældet, og man kunde jo have tillagt ham andre *πάτριοι νόμοι*, der intet som helst havde med de kanoniske Mosebøger at gøre[1]). Men det er dog næppe rimeligt, at et Samfund, der til Trods for mange Særmeninger alligevel vedblev at føle sig som Jøder — det viste de bl. a. ved stadigt at sende *ἀναθήματα* til Templet i Jerusalem — skulde have kastet Vrag paa Pentateuchen; den fastholdt jo selv Samaritanerne (Buhl, Kanon u. Text, p. 41). Derimod kan det være tvivlsomt, hvor mange af det gl. Test.s øvrige kanoniske Skrifter de anerkendte; thi da de udskilte sig som et Separatistsamfund, har rimeligvis hverken Profetsamlingen eller Hagiograferne haft samme kanoniske Autoritet som Toraen (cfr. Buhl, anf. Skr., p. 9 f.), og det er jo tidligere berørt, at de Bell. II 159 (8, 12) omtalte *προφητῶν ἀποφθέγματα* ikke nødvendigvis behøver at forstaas om de kanoniske Profeter.

Sandsynligheden for, at Essæerne anerkendte Mosebøgernes

---

[1]) Dette var saaledes efter Epifanios' Opfattelse Tilfældet med Nasaræernes Sekt, der *αὐτὴν οὐ παρεδέχετο τὴν πεντάτευχον, ἀλλ' ὡμολόγει μὲν τὸν Μωϋσέα, καὶ ὅτι ἐδέξατο νομοθεσίαν ἐπίστευεν, οὐ ταύτην δέ φησιν, ἀλλ' ἑτέραν.* (Hær. XVIII 1 Dindorf I, p. 322, 27 ff.); imidlertid har der vel kun været Tale om et Forsøg paa at faa Moseloven til at harmonere med Sektens Særdogmer (Offerforkastelse og Vegetarianisme).

Autoritet bestyrkes i øvrigt derved, at dette synes at have været Tilfældet med de beslægtede Sekter. Om Therapeuterne berettes, at de, ligesom Essæerne, har deres egne hellige Skrifter, hvis Indhold er dunkelt og rimeligvis utilgængeligt for *ἑτερόδοξοι*. D. V. C. 29 (M. 475, 39 ff.) hedder det: *ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι πολλὰ μνημεῖα τῆς ἐν τοῖς ἀλληγορουμένοις ἰδέας ἀπέλιπον*, og lidt senere, at de *ποιοῦσιν ᾄσματα καὶ ὕμνους εἰς τὸν θεὸν διὰ παντοίων μέτρων καὶ μελῶν, ἃ ῥυθμοῖς σεμνοτέροις ἀναγκαίως χαράττουσι*; disse Hymner kan vel ogsaa efterhaanden have fundet Optagelse iblandt de Skrifter, som Sektens Medlemmer beskæftigede sig med. Men tidligere har Filon fortalt, at i det *σεμνεῖον*, hvor Therapeuterne »fuldbyrder deres ophøjede Livs Mysterier«, bringer de ikke Mad og Drikke ind eller andet, som hører med til de legemlige Fornødenheder, *ἀλλὰ νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους* (D. V. C. 25 M. II 475, 19 f.). De tre Benævnelser paa Skrifter minder saa paafaldende om den hebraiske Kanons Inddeling, at det vistnok er sikkert, at Filon har tænkt paa disse (cfr. Buhl, anf. Skr., p. 17) og altsaa ment, at Therapeuterne havde, om ikke alle, saa dog i hvert Fald nogle Skrifter af dem, vi nu har som Profeter og Hagiografer, iblandt de hellige Bøger, som var Genstand for deres Studium.

At Elchasai ogsaa har fastholdt Pentateuchens Autoritet ved Siden af sin egen Religionsbog, udtaler Hippolyt i Phil. IX 14 Duncker, p. 464, 81 ff.: *οὗτος νόμου πολιτείαν προβάλλεται δελεάσματος δίκην, φάσκων δεῖν περιτέμνεσθαι καὶ κατὰ νόμον ζῆν τοὺς πεπιστευκότας*. Epifanios synes ganske vist at sige det modsatte Hær. XIX 1 Dindorf I, p. 325, 5 ff.: *γέγονε δὲ οὗτος ὁ ἄνθρωπος πεπλανημένος τὸν τρόπον, ἀπατηλὸς τὴν γνώμην, ἀπὸ Ἰουδαίων ὁρμώμενος καὶ τὰ Ἰουδαίων φρονῶν, κατὰ νόμον δὲ μὴ πολιτευόμενος, ἕτερα ἀνθ' ἑτέρων παρεισφέρων*; men som Sammenhængen viser, tænker han herved nærmest paa de Skikke og Bestemmelser, som Elchasai indfører ved Siden af Moselovens, og som jo ogsaa virkelig delvis kommer i Strid med den; men i *τὰ Ἰουδαίων φρονῶν* ligger dog vel udtrykt en formel Anerkendelse af Pentateuchens Gyldighed. Hvorledes da Elchasai og i øvrigt vel ogsaa Essæerne har bragt deres Særdogmer til at stemme dermed, derom faar vi Oplysning, gennem hvad Epi-

fanios beretter om Ebjonæerne: *οὐδὲ δέχονται τὴν πεντάτευχον Μωϋσέως ὅλην, ἀλλά τινα ῥητὰ ἀποβάλλουσιν* (Hær. XXX 18 Dindorf II, p. 111, 22); og paa samme Maade er sikkert den Udtalelse om Nasaræerne at forstaa, at de vel tror, at Moses er Lovgiveren, men benægter, at han har skrevet Pentateuchen i dens foreliggende Skikkelse, *ἔφασκον γὰρ πεπλάσθαι ταῦτα τὰ βιβλία* (Hær. XVIII 1 Dindorf I, p. 322, 27 ff.), og ligeledes om *ἡ αἵρεσις ἡ τῶν Ἐσσηνῶν*, at den forkaster de samme Bøger som Nasaræerne (Hær. XIX 5 Dindorf I, p. 328, 29 f.); det fremhæves nemlig samtidigt, at de lever efter Loven paa jødisk Vis, om den sidstnævnte Sekt endogsaa, at den lærer *τοῦ νόμου ποιεῖν τὰ πάντα*. Hermed stemmer fortrinligt den i Pseudoklementinerne fremsatte Teori, at Skrifterne var blevet forfalskede af Djævelen straks efter, at Moses havde overgivet dem til *ἐκλεκτοῖς τισὶν ἑβδομήκοντα* (Hom. II 38), og det er ud fra en lignende Betragtning forstaaeligt, at Elchasai kunde paastaa, at Ofre *μηδὲ ὅλως θεῷ ἐκ τῶν πατέρων καὶ τοῦ νόμου ποτὲ προσενεχθείσας* (Hær. XIX 3 Dindorf I, p. 327, 13 f.). Nu havde Essæerne ligeledes forskellige Afvigelser fra Moseloven at gøre sig Rede for; det er da ikke usandsynligt, at de har begrundet deres Standpunkt ved Henvisning til en senere Forfalskning af de oprindelige Mosesskrifter, ganske som Ebjonæere og Elchasæere gjorde det. Muligt var det imidlertid ogsaa, at de kan have undgaaet Vanskelighederne ved en allegorisk Udlægning; *τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται*, siger Filon om dem (M. II 458, 22 f.). Men denne Ytring er ikke ubetinget tillidvækkende, fordi den aleksandrinske Filosof ud fra sin egen Praksis ikke godt kunde tænke sig Filosoffer uden som ivrige Allegorister. Helt grebet ud af Luften er Meddelelsen dog maaske ikke, og i en senere Sammenhæng fremsætter vi en Formodning om, hvorledes den er at forstaa; her er det tilstrækkeligt at have nævnt Allegorisering som en Mulighed; thi den største Sandsynlighed taler dog for, at Essæerne har hjulpet sig ud over eventuelle Vanskeligheder i Pentateuchen ved Hjælp af Teorien om dens Forfalskning.

§ 19. SOLTILBEDELSE.

Endnu mere fremmed paa jødisk Grund end Ordenssamfundet med dets Grader og Initiationer, dets hemmelige Lærdomme og

magiske Bøger er den Ærbødighed, som Essæerne viste for Solen. Josefos' Ord herom findes Bell. II 128 (8, 5): *πρός γε μὴν τὸ θεῖον εὐσεβεῖς ἰδίως· πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων, πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχὰς ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι*, og Forstaaelsen er meget omstridt. Saafremt der nemlig, hvad Teksten ligefrem udsiger, skulde være sigtet til en Tilbedelse af Solen, maa man spørge, hvorledes Josefos ud fra sin ortodoks-jødiske, strenge Monoteisme kan have undgaaet at tage Forargelse deraf. For at komme ud over denne Vanskelighed er Forskerne i Reglen tilbøjelige til at svække Ordlyden af Teksten. Hyppigt betoner man stærkt *ὥσπερ ἱκετεύοντες* (saaledes sidst Bugge i Z. n. W. 1913, p. 162 f.), hvormed det da skulde være antydet, at Bønnerne i Virkeligheden var rettede til Gud. Men det hedder jo udtrykkeligt (*φθέγγονται*) .... *εἰς αὐτὸν εὐχάς*, og det er en intetsigende Udvej med Henvisning til Matth. 5, 45 at anføre, at Solen kun er tænkt som Repræsentant for Gud. Denne sidste Paastand vilde jo enhver Soltilbeder kunne godkende. Ganske vilkaarligt er det at antage en Tekstfejl hos Josefos og læse: *εἰς αὐτὸ εὐχάς* (sc. *εἰς τὸ θεῖον*) i Stedet for *εἰς αὐτόν* (sc. *τὸν ἥλιον*)[1]. Schürer (II, p. 666) indrømmer derfor, at vel kan der ikke være Tale om nogen egentlig *adoratio*, kun om en Art *invocatio*, men allerede en saadan er paafaldende, fordi den hviler paa den for den jødiske Bevidsthed ganske fremmede Forestilling, at Solen er Repræsentant for det guddommelige Lys. Naar imidlertid Josefos uden videre har anført denne *invocatio* som et særegent Vidnesbyrd om Essæernes Fromhed, kan dette ikke godt forklares anderledes, end at han ikke har været sig Betydningen heraf klart bevidst. Og der findes da ogsaa i de os overleverede Beretninger adskillige Antydninger af, at den Ærbødighed, som Samfundets Medlemmer viste Solen, ikke har været saa uskyldig, som Josefos synes at mene.

Først kommer nu her i Betragtning den omstændelige Maade, paa hvilken Essæerne maatte forrette deres Nødtørft. Paa et ensomt Sted skulde de grave et Hul paa en Fods Dybde med en lille Hakke, som de til dette Øjemed bar hos sig; under selve Handlingen tildækkede de Hullet med deres Kappe, og naar de var færdige, fyldte de det efter med den udgravede Jord; alt dette

[1]) Saaledes foreslaaet f. Eks. af Olivier, Essai critique sur la secte des esséniens, p. 17 f., i Tilslutning til Arnaud d'Andilly.

skete ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ (Bell. II 148 f. [8, 9]). Interessant er det nu, at i Hippolyts Gengivelse af dette sidste Udtryk hedder det kun: φάσκοντες μὴ δεῖν ὑβρίζειν τὰς αὐγάς (Phil. IX 25 Duncker, p. 482, 12 f.); Forklaringen heraf kan nemlig søges paa to Maader. Man kunde saaledes formode, at vi hos Hippolyt havde bevaret den oprindelige Josefostekst, hvorimod vor havde faaet Tilføjelsen θεοῦ af en Læser, hvem denne Essæernes Hensyntagen til Solens Straaler — thi saaledes maa jo αὐγάς selv uden τοῦ ἡλίου forstaas — gjorde betænkelig. Men endnu sandsynligere er dog den anden Mulighed, at det er Udtrykket τὰς αὐγὰς τοῦ θεοῦ, der har voldet Anstød, og som Hippolyt har villet mildne. At »Guds Straaler« har kunnet falde Hippolyt for Brystet, er ikke vanskeligt at forstaa. »There can be no doubt, I think, that by τοῦ θεοῦ is meant the »sun-god««, siger Lightfoot (Ep. to the Colossians [1904], p. 85), og ud fra den samme Tankegang slutter Clemens, at efter Hippolyts Tekst »scheint eine Verehrung der Sonne geradezu ausgeschlossen« (Z. w. Th. 1869, p. 349). Dette sidste er vel næppe helt rigtigt, men rimeligt er det dog, at den kristne Kirkelærer har søgt at afsvække en Udtryksmaade, som han fandt kompromitterende for en Sekt, som han, skønt han henregner den til Kætterierne, dog alligevel synes at have delt Josefos' Sympati for. Man maa ganske vist stadigt finde det betænkeligt, at den jødiske Historiker kalder Solen θεός, og hvis han skulde fremstille sin egen Opfattelse, vilde han utvivlsomt ikke anvende en saadan Sprogbrug; ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ lyder imidlertid som en faststaaende Talemaade, og det er vel derfor ikke umuligt, at det kunde være en Frase, der har bidt sig fast i Josefos' Erindring fra hans essæiske Fortid. Selve Sagen, at man frygtede, at Solens Straaler skulde besmittes ved at komme til at skinne paa noget urent, viser i hvert Fald, at man har betragtet det lysende Himmellegeme som et helligt og guddommeligt Væsen[1]). Og at man tillagde det den største Betydning at undgaa denne Besmittelse, fremgaar deraf, at

[1]) Polemik mod den essæiske Betragtning kunde man finde i Test. Benj. 8. »Ligesom Solen ikke besmittes, naar den skinner paa Gødning og Skarn, men snarere tørrer begge Dele og fordriver den daarlige Lugt, saaledes virker (a. L. M.: renser, Charles II, p. 358) ogsaa det rene Sind, naar det fastholdes af Jordens Besmittelse; men selv bliver det ikke besmittet..«. Dog er dette højst usikkert, da Hovedsagen i den anførte Passus jo er det rene Sinds rensende Kraft, og Solen kun en tilfældig valgt Sammenligning.

man ogsaa af Novicerne forlangte, at de skulde iagttage de samme Forsigtighedsregler under Forrettelsen af deres Nødtørft; saa snart de var traadte i Forbindelse med Ordenen, fik de udleveret den lille Hakke[1]).

Et yderligere Vidnesbyrd om Essæernes Sky for at besmitte Sollyset tør man vistnok finde i det *περίζωμα*, som Novicerne ifølge Bell. II 137 (8, 7) ligeledes fik udleveret. Det blev benyttet ved de forskellige Tvætninger, og dets Betydning er sikkert udtømt dermed, at det skulde skjule Skamdelene, saaledes at intet urent kom frem for Dagens Lys[2]). Og endelig kan i denne Forbindelse nævnes endnu et Træk: ifølge Bell. II 147 (8, 9) tog Essæerne sig i Agt for ikke at spytte ligefrem eller til højre Side (*καὶ τὸ πτύσαι δὲ εἰς μέσους ἢ τὸ δεξιὸν μέρος φυλάσσονται*). Naar en Israelit eller overhovedet en Semit regner med højre og venstre, tænker han sig i Reglen staaende med Ansigtet mod Øst; naar han derfor ikke tør spytte mod Øst og Syd, kan Meningen dermed muligvis være den, at Spyttet skal falde paa den Del af Jorden, der er dækket af Personens Skygge; derved undgik man nemlig at besmitte Solens Lys med den urene Legemsafsondring.

Og af lignende Ærbødighed for Solen finder man Spor hos Therapeuterne. Om dem beretter Filon (D. V. C. 27 M. II 475, 25 ff.), at de plejer at bede to Gange daglig: *ἡλίου μὲν ἀνίσχοντος εὐημερίαν αἰτούμενοι τὴν ὄντως εὐημερίαν, φωτὸς οὐρανίου τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἀναπλησθῆναι· δυομένου δὲ ὑπὲρ τοῦ τὴν ψυχὴν κ. τ. λ.* At Solens Opgang og Nedgang er be-

---

[1]) Formaalet med denne har nemlig udelukkende været at tjene ved den omtalte Lejlighed; og rent vilkaarlige er de symbolske Betydninger, som forskellige Forskere, f. Eks. Friedländer, ud fra filoniske Analogier har villet tillægge den; i Revue des études juives 1887, p. 198 f., og Rel. Bewegungen, p. 137 ff., ser han deri et Symbol paa Fornuften (*λόγος*), som hindrer Lidenskaben og maner til Afholdenhed. Saaledes udvikler Filon det nemlig: »*πάσσαλος ἔστω σοι*« *φησίν* »*ἐπὶ τῆς ζώνης σου, καὶ ὀρύξεις ἐν αὐτῷ*« (Deut. 23, 13), *τουτέστι λόγος ἐπὶ τοῦ πάθους ἐξορύττων καὶ ἀναστέλλων καὶ ἀπαμφιεννὺς αὐτό* Leg. all. III 153 (M. I 117, 28 ff.) og: *ἐπιφερόμενος λόγον ἐπιστομιεῖν τὸ πάθος, ὃς εἴρηται συμβολικῶς πάσσαλος* III 159 (M. I 118, 28 ff.).

[2]) Cfr. Hom. XV 7, hvor det kun tillades den, der vælger den kommende Tidsolds Goder af den nærværende Verdens at betragte som sit: Vand og Brød *ἔτι δὲ καὶ περιβολαίου ἑνός· γυμνὸν γὰρ ἑστάναι οὐκ ἐφίεται ἕνεκεν τοῦ πάντ' ἐφορῶντος οὐρανοῦ*. Frygten for at besmitte Himlen (Betegnelse for Gud, cfr. Bousset, Rel. d. Judent [2], p. 361) hos Ebjonæerne er ganske parallel med Essæernes Ærefrygt for Solens Straaler. Man bemærke yderligere, at Essæerne kun havde én Klædning, og det samme fremhæves atter om den fromme Hom. XII 6.

stemmende for Bedetimen, kunde nu ganske vist bero paa, at det var en naturlig Betegnelse for Morgen og Aften. Men der er en anden Udtalelse om det samme, der lader os formode, at Filon ikke har haft nogen klar Forestilling om den virkelige Betydning af det, han har erfaret om Therapeuternes Skikke, men at han ud fra sin egen Tilbøjelighed har spiritualiseret. I Skildringen af den *παννυχίς*, der følger efter det hellige Maaltid, hedder det (D. V. C. 89 M. II 485, 39 ff.), at Festdeltagerne ved Morgenens Frembrud rejser sig uden Spor af Træthed efter Nattens Anstrengelser, og *τάς τε ὄψεις καὶ ὅλον τὸ σῶμα πρὸς τὴν ἕω στάντες, ἐπὰν θεάσωνται τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα, τὰς χεῖρας ἀνατείναντες εἰς οὐρανὸν εὐημερίαν καὶ ἀλήθειαν ἐπεύχονται, καὶ ὀξυωπίαν λογισμοῦ.* At de staar med Blikket rettet imod Øst og venter paa det Øjeblik, da de faar Øje paa Solen over Horizonten for da med oprakte Hænder at begynde deres Bøn, dette kan dog næppe betyde andet, end at denne Bøn var rettet til den opgaaende Sol[1]), hvormed ogsaa dens Indhold: en god Dag passer; at Solen er Dagens Skaber, er en meget nærliggende Tanke, og hvis ikke *ἀλήθειαν ... καὶ ὀξυωπίαν λογισμοῦ* skal skrives paa Filons Kappe, er det heller ikke vanskeligt at forstaa, at man kunde anraabe den lysbringende Sol ogsaa om aandelig Oplysning.

Et mere indirekte Vidnesbyrd om, at Essæernes Bønner til Solen ikke var saa helt uskyldige, foreligger i Elchasais Forbud mod at holde Bøn med Ansigtet rettet imod Østen (Hær. XIX 3 Dindorf I, p. 327, 3 ff.); i Modsætning dertil indskærpes det, at Jerusalem skal være Kibla, og med en Udførlighed, der minder om de rabbinske Forskrifter[2]), gentages Bestemmelsen særskilt for deres Vedkommende, som bor i Østen, Vesten, Sønden og Norden. Denne Forskrift og den Grundighed, hvormed den udføres, vilde være vel motiveret, dersom Profeten derigennem tilsigtede at vænne sine Tilhængere af med en Soltilbedelse, som de tidligere havde praktiseret, og som de bestandigt vilde være

---

[1]) En ganske vist noget fjerntliggende Parallel, der stadfæster dette, er hvad der (Migne P. G. LXXIX, col. 681 ff.) berettes om Theodulos, Nilos' Søn, der faldt i Saracenernes Hænder, og skulde ofres til Morgenstjernen; disse slagtede nemlig det bedste fra deres Røvertogter, helst kraftige Ynglinge, i *Morgendæmringen, naar Morgenstjernen stod op*. Da Theodulos skulde ofres, lagde de ogsaa alt til Rette om Aftenen, men sov for længe, nemlig lige til Solen stod op; det var da for sent, og derved undgik Th. den ham tiltænkte Skæbne (cfr. Wellhausen, Reste², p. 42 f.).

[2]) Cfr. jer. Berakot IV 6 Schwab I, p. 89 ff.

fristede til at falde tilbage til, saafremt de vedblev at bede med Ansigtet i Retning af den opgaaende Sol.

Elchasais Reform paa dette Punkt fik imidlertid ikke varige Følger, hvilket vi slutter af det Navn, som Resterne af Essæere og Elchasæere bar paa Epifanios' Tid. Det er tidligere omtalt, at Hæreseologen lægger stor Vægt paa at fastslaa Identiteten af Sampsæerne og disse to Sekter; og der er i Virkeligheden ingen Grund til at tvivle om denne Anskuelses Rigtighed. Friedländer (Rel. Bewegungen, p. 161) indvender, at Sampsæerne er en kristelig Sekt, som i ingen Henseende kan lære os noget om Essæernes Ejendommeligheder, men dette er urigtigt. Efter Epifanios' Opfattelse var de netop ikke Kristne; *πρόσκεινται δὲ Ἰουδαίοις οὐκ ἐν ἅπασιν* (Dindorf II, p. 508, 11 ff.) forudsætter dog, at de, fraset visse Særmeninger, ellers levede som Jøder; og i hans Skildring af Sektens Ejendommeligheder er der heller intet specifikt kristeligt.

I denne Sammenhæng interesserer nu særlig Navnet *Σαμψαῖοι*, hvorom Epifanios i Hær. LIII 2 Dindorf II, p. 509, 8 ff. gør følgende Bemærkning: »Saa lad os da gaa videre efter at have slaaet dette Solfirben (*σαύραν ἡλιακήν*) med Kristi Haabs og hans Kors's Stok. Thi det er rimeligt at anvende det samme Udtryk, hvormed disse ogsaa selv benævner sig, den samme Gaadetale for at betegne det Navn, som de tillægger sig selv (*εἰς φράσιν τῆς αὐτῶν παραπεποιημένης ἐπωνυμίας*). Thi Sampsæere betyder udlagt »Solens Mænd« (*ἡλιακοί*); derfor omtalte vi netop Dyret; thi dette Firben kalder Menneskene ogsaa »Solens« (*ἡλιακήν*). Men Kætteriet er værre end Firbenet, fordi det ikke besidder den mindste Smule Haab. Naar nemlig Dyret i Tidens Løb er blevet svagtsynet, faar det sit Syn igen; medens Solen udfører sit Kredsløb, ligger det i en Hule, som vender mod Øst, sammentrukken og fastende, og naar det ser henimod Solens Opgang, helbredes det for sin Blindhed. Men Kætteriet, som paa alle Omraader besidder Dyrets Ufornuft, kan end ikke fortjene den Smule Ros. Saa bliver da ogsaa dette Kætteri, som vi har kaldt »Solfirbenet«, nedtraadt af hans Sandhed og er ude af Stand til at udrette noget imod Guds Sandhed«.

Af denne for den ortodokse Kætterfjende saa karakteristiske Udgydelse følger nu, at han paa en eller anden Maade har fundet en Benævnelse for Solen i Navnet *Σαμψαῖοι*. I Tilfælde af, at han har Ret heri, kunde man tænke paa de aramaiske Former

שמשיא eller שמשין; foruden den almindelige Benævnelse *Σαμψαῖοι* forekommer ogsaa *Σαμψηνοί* (Hær. XXX 3 Dindorf II, p. 92, 13) og *Σαμψῖται* (Hær. XX 3 Dindorf I, p. 332, 22), og disse to Udtryk kunde da udledes af Formen שמשין; men som det er omtalt ved Dobbeltformen *Ἐσσαῖοι* og *Ἐσσηνοί*, er en dobbelt semitisk Ækvivalent ikke nødvendig; og det er lidet sandsynligt, at en Sekt skulde have betegnet sine Tilhængere som »Sole«. Derimod vilde שמשיא, plur. שמשיי, som adjektivisk Klassificeringsbetegnelse være meget passende, og dette svarer nøjagtigt til Epifanios' Gengivelse *ἡλιακοί*. »Solens Mænd« eller »Solens Tilbedere« er derfor sikkert den bedste Forstaaelse af Navnet.

Man har ogsaa undertiden sammenstillet *Σαμψαῖοι* med שמשיא og שמשין, Tjenere. I og for sig var en eller anden Guddoms Tjenere ingenlunde nogen usandsynlig Betegnelse for et religiøst Samfunds Medlemmer; fra D. V. C. ved vi jo om de ægyptiske *θεραπευταί*, og i Q. O. P. L. 75 (M. II 457, 8 f.) hedder det som Begrundelse for den urigtige Afledning *Ἐσσαῖοι* af *ὅσιοι*: fordi de er *κἂν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ*. Men hvis denne Forklaring var den rette, maatte man antage, at Epifanios' Misforstaaelse hidrørte fra, at han havde øst sin Viden udelukkende fra skriftlige Kilder og da vokaliseret Navnet forkert; og dette er næppe rimeligt, da det drejer sig om en med ham samtidig Sekt. Af samme Grund maa ogsaa Chwolsohns Formodning (Die Ssabier I, p. 121) afvises, at Epifanios paa egen Haand skulde have konstrueret Navnet *Σαμψαῖοι* af *Σαβαῖοι*, det græske Ord for Sabierne, for at faa et forstaaeligt Navn frem; Etymologien af det syriske ܨܒܥ = ܨܒܐ var ham nemlig ubekendt. Men Epifanios gør ellers Indtryk af at overlevere Navne med stor Troskab; han skelner jo baade mellem Nasaræer og Nazoræer, Ossæer og Essæer; naturligvis *kan* han have gjort sig skyldig i en Fejltagelse, men Forskellen mellem צבע og שמש er dog saa stor, at en Forveksling ikke er umiddelbart nærliggende. Og det er heller ikke sandsynligt, at der skulde foreligge bevidst Fordrejelse af Navnet. Ganske vist har den Vittighed, som Udledning af Navnet fra Solen giver Anledning til, utvivlsomt skaffet den ivrige Kætterfjende en stor Tilfredsstillelse; men denne maa være faldet ham ind, da han kom til at reflektere over det overleverede Navns Betydning; næppe var han bleven ført ind paa Sammenligningen med *σαύρα ἡλιακή*, hvis han først havde maattet foretage en

betydelig Ændring af den Benævnelse som forelaa. Hvis vi i Epifanios' Σαμψαῖοι skulde have de af Hippolyt Phil. IX 13 omtalte Σοβιαί, vilde det ganske vist passe meget godt, at Elchasai gav sin Aabenbaring videre til dem; men hele Hippolyts Meddelelse paa nævnte Sted er jo temmelig forvirret, og der er sikkert størst Sandsynlighed for, at der dermed betegnes, hvilke Folk Elchasai har modtaget visse af sine Lærdomme fra; saa for Chwolsohns Hypotese lader der sig næppe heller hente nogen Støtte fra dette Udsagn.

Er da »Solens Mænd« den sandsynligste Betydning af Navnet Σαμψαῖοι, kan man vanskeligt undgaa deri at se et Vidnesbyrd om, at Sekten stod i et særligt Forhold til Solen og viste den Tilbedelse. Brandts Indvending (Elchasai, p. 128 f.), at Sammenligningen med Solfirbenene viser, at Epifanios ikke tiltror Sampsæerne virkelig Soltilbedelse, da han i saa Fald ikke vilde have undladt udtrykkelig at gøre opmærksom derpaa, er ikke træffende; thi Hæreseologens Hovedinteresse er det her at pointere den Modsætning, som ligger i, at Kætterne vedbliver at være blinde, medens Firbenene faar deres Syn igen; usandsynligt er det heller ikke, at han i Firbenenes Skuen imod Solopgang kan have fundet et yderligere Lighedspunkt med den kætterske Sekt, selv om han ikke har faaet Lejlighed til udtrykkelig at gøre opmærksom paa dette. Og Brandts egen Forklaring, at Sampsæere oprindelig var et Familienavn for syriske Hedninger, der blev optagne i Elchasæersamfundet og paa Grund af deres Rigdom og fornemme Stilling kom til at spille en saadan Rolle, at det fattigere jødiske Element ogsaa antog deres Navn, er en Hypotese, som aldeles ikke har nogen Hjemmel i Overleveringen. Sampsæerne er efter Epifanios' Udsagn »Resterne« af Essæere og Elchasæere. Den naturligste Forklaring af Benævnelsen er da, at den Soltilbedelse, som Essæerne praktiserede, og som Elchasai forgæves søgte at undertrykke, tværtimod har antaget et saadant Omfang og vundet en saadan Betydning for de senere Tilhængere, at disse har antaget eller imod deres Vilje faaet Navnet »Solens Mænd«. De synkretistiske Strømninger i Datiden var vel egnede til at fremme en saadan Kultus; og hvis de tidligere omtalte Šamsije i det nordlige Mesopotamien er Sampsæernes Efterkommere, vilde vi deri have et Vidnesbyrd om dens Betydning og Livskraft.

Hvorledes Essæerne har forenet Tilbedelse af Solen med den

Monoteisme, der jo som Jøder var dem medfødt, og som de sikkert ogsaa i Teorien har fastholdt, formaar vi ikke at sige. De kan muligvis have tænkt sig Solen som den ydre Fremtrædelsesform for den ene, sande Gud, eller snarere har de vel forestillet sig den som et Englevæsen, hvis særlige Hverv det var at varetage, at Dagen blev lykkelig; man sammenligne Therapeuternes Bøn til den om εὐημερία. Men dette Forhold vil rimeligvis altid forblive dunkelt; vi maa nøjes med at konstatere det interessante Faktum, at Essæerne, skønt Jøder af Fødsel, har indladt sig paa at opsende Bønner til Solen.

§ 20. ASTROLOGI.

I Sammenhæng med Soltilbedelsen ligger det nær ogsaa at komme ind paa den Rolle, som de andre Himmellegemer har spillet for Essæernes Spekulationer. Vi har ganske vist ikke derom et saa direkte Udsagn som det, hvorpaa vi kunde støtte Antagelsen af et særegent Forhold til Solguddommen; men der findes dog en Række Antydninger, der — ret forstaaede — viser tilbage til Astrologiens Indflydelse. Det er navnlig, hvad der fortælles om Essæernes fuldstændige Hvile paa Sabbaten, deres Evne til at forudsige Fremtiden, deres Tro paa den ubetingede Forudbestemmelse εἱμαρμένη og last not least deres Lære om Sjælens πρόσοδος περιμάχητος efter Døden, der her kommer i Betragtning. Vi vender os straks til det første Punkt.

Baade Filon og Josefos fremhæver om Essæerne, at de overholder Sabbaten meget strengt, og deri plejer man almindeligvis at finde et Udslag af Sektens jødiske Holdning. Til Dels er dette naturligvis rigtigt. »Die Sabbathfeier des Judentums hat sich auf grund der priesterlichen Gesetzgebung folgerecht weiter entwickelt, immer mehr dem Ideal der absoluten Ruhe sich nähernd, so dass für die strengste Richtung der Pharisäer die Vorbereitung auf den heiligen Tag die ganze Woche in Anspruch nahm und also womöglich das halbe Menschenleben um seinetwegen da war«, siger Wellhausen (Prolegomena ^{5}, p. 113 f.), og for saa vidt lod den essæiske Sabbatsstrenghed sig forstaa som en fortsat Udvikling af den farisæiske Praksis. Dette er ogsaa Filons Opfattelse; han fortæller nemlig derom Q. O. P. L. 81 (M. II 458, 14 ff.): ἱερὰ γὰρ ἡ ἑβδόμη νενόμισται, καθ' ἣν τῶν ἄλλων ἀνέχοντες

ἔργων, εἰς ἱεροὺς ἀφικνούμενοι τόπους, οἳ καλοῦνται συναγωγαί κ. τ. λ., hvoraf det klart fremgaar, at han har forestillet sig Essæerne overholde Sabbaten ganske som alle andre Jøder, bl. a. ved at indfinde sig til en Gudstjeneste i Synagogen, og ud fra den almindelige jødiske Motivering, at saaledes var det nu en Gang Guds Vilje og udtrykkelige Befaling, at det skulde ske. Josefos betoner navnlig deres Hvile, som han illustrerer med flere konkrete Træk: καὶ ταῖς ἑβδομάσιν ἔργων ἐφάπτεσθαι διαφορώτατα Ἰουδαίων ἁπάντων· οὐ μόνον γὰρ τροφὰς ἑαυτοῖς πρὸ μιᾶς ἡμέρας παρασκευάζουσιν, ὡς μὴ πῦρ ἐναύοιεν ἐκείνην τὴν ἡμέραν, ἀλλ' οὐδὲ σκεῦός τι μετακινῆσαι θαρροῦσιν οὐδὲ ἀποπατεῖν (Bell. II 147[8, 9]). Af disse var nu at tænde Ild paa Sabbaten allerede forbudt i Ex. 35, 3, der tilhører de senere Lag af den præstelige Overlevering, og to Kapitler i Mišnatraktaten Šabbat (3 og 4) handler om, hvilke Midler det var tilladt at benytte for at holde Maden varm fra om Fredagen. Jubilæerbogen 50, 12 forbyder ligeledes at tænde Ild paa en Sabbat og 2, 29 paa denne Dag at tilberede noget som helst, der kan spises eller drikkes. Hvorledes det derimod forholder sig med σκεῦος μετακινῆσαι, er ikke helt klart. Jeremjas bekendte Opfordring til at holde Sabbatsbudet (17, 21 f.): »Saalunde siger Jahve: Vogt eders Liv og bær ingen Byrder og bring dem ikke ind gennem Jerusalems Porte paa Sabbatsdagen! og bring ikke noget ud af eders Huse paa Sabbatsdagen, og udfør intet Arbejde, men hold Sabbatsdagen hellig, som jeg har befalet eders Fædre!« dannede jo Grundlaget for den senere rabbinske Kasuistik om Transport fra et Omraade til et andet (המוציא מרשות לרשות), og det samme indskærpes i Jubilæerbogen 2, 29 og 50, 8. I Mišnatraktaten Šabbat har vi en detaljeret Bestemmelse af Forbudets Omfang og Gyldighed, og i Kap. 17 behandles netop Husgeraad; det hedder imidlertid derom, at saadant paa Sabbaten nok tør flyttes, f. Eks. Hammer, Sav, Skovl, Kasteskovl, Gaffel, Synaal o. s. v. Hvis det nu antages, hvad i og for sig er højst sandsynligt, at denne Bestemmelse havde Gyldighed for den rabbinske og ortodokse Jødedom paa Josefos' Tid, medens Essæerne ogsaa betragtede Transport af slige Genstande som en Profanation af Helligdagen, er det forstaaeligt, at det om dem kan hedde: διαφορώτατα Ἰουδαίων ἁπάντων, og yderligere Begrundelse finder denne Dom ved Forbudet mod

ἀποπατεῖν paa Sabbaten, hvilket ellers ikke kendes inden for Jødedommen.

Dette sidste Moment fortjener imidlertid særlig Opmærksomhed, fordi det nemlig indeholder et Vink om, at den essæiske Skærpelse af Sabbatsbudet ikke alene var udsprunget af Bestræbelser for at overholde den jødiske Helligdagsanordning; at forrette sin Nødtørft kunde jo dog vanskeligt betragtes som et Arbejde i Lighed med at bære Byrder. Man er da paa Forhaand tilbøjelig til at formode, at andre Interesser tillige har gjort sig gældende, og en Bestyrkelse heraf faar vi gennem et meget interessant Udsagn af Elchasai, som Hippolyt (Phil. IX 16 Duncker, p. 468, 47 ff.) har overleveret os. Det lyder som følger: *εἰσὶν ἀστέρες πονηροὶ τῆς ἀσεβείας. τοῦτο νῦν ὑμῖν εἴρηται, εὐσεβεῖς καὶ μαθηταί· φυλάσσεσθε ἀπὸ τῆς ἐξουσίας τῶν ἡμερῶν ἀρχῆς αὐτῶν καὶ μὴ ποιεῖτε τὴν καταρχὴν τῶν ἔργων ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν, καὶ μὴ βαπτίζετε ἄνδρα ἢ γυναῖκα ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἐξουσίας αὐτῶν, ὁπόταν διαπορεύηται ἐξ αὐτῶν ἡ σελήνη καὶ συνοδεύῃ αὐτοῖς. αὐτὴν τὴν ἡμέραν φυλάσσεσθε, ἕως οὗ ἐκπορεύεται ἀπ' αὐτῶν, καὶ τότε βαπτίζετε καὶ ἐνάρχεσθε ἐν πάσῃ ἀρχῇ τῶν ἔργων ὑμῶν. ἔτι δὲ τιμήσατε τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου, ἐπειδή ἐστιν ἡμέρα μία ἐξ αὐτῶν. ἀλλὰ καὶ τὴν τρίτην σαββάτου φυλάσσεσθε μὴ κατάρχεσθαι, ἐπειδὴ πάλιν πληρουμένων τριῶν ἐτῶν Τραϊανοῦ Καίσαρος, ἀφότε ὑπάτευσεν ἕκτου*[1]) *τῆς ἐξουσίας τοῦ Παρθοῦ, ὅτε ἐπληρώθη τρία ἔτη ἀγρίζεται ὁ πόλεμος μεταξὺ τῶν ἀγγέλων τῆς ἀσεβείας τῶν ἄρκτων· διὰ τοῦτο ταράσσονται πᾶσαι βασιλεῖαι τῆς ἀσεβείας.* Profeten giver hermed sine Disciple en meget betydningsfuld Belæring, den nemlig, at der gives Ulykkesdage, paa hvilke de onde Ugudelighedens Stjerner udøver deres Herredømme. Særlig farlige er de Dage, da Maanen passerer saadanne Himmellegemer eller gaar sammen med dem; da maa intet Arbejde paabegyndes og heller ikke nogen Mand eller Kvinde ved Daab optages i det elchasæiske Samfund; dette tør først finde Sted, naar Maanen og de ugudelige Stjerner ikke mere har nogen Forbindelse med hinanden. Udregningen af, naar disse Ulykkesdage vil falde, synes at kræve en ikke ringe astro-

1) Den overleverede Tekst har i Stedet for *ὑπάτευσεν ἕκτου* Udtrykket *ὑπέταξε ἐκ τοῦ*; man kan ogsaa emendere: *ὑπέταξεν ἑαυτοῦ τῇ ἐξουσίᾳ τοὺς Πάρθους* eller: *ὑπέταξεν ἕκτου καὶ δεκάτου τῆς ἐξουσίας τὸν Πάρθον.*

nomisk Indsigt, men saa tilføjer Elchasai, at man ogsaa skal ære Sabbaten, fordi den netop er en af de Dage. Nu er det imidlertid umuligt, at Maanen kan komme i de nævnte Konstellationer til bestemte Fiksstjerner eller Planeter netop hver syvende Dag, og den Antagelse ligger derfor nær, at vi her har en ganske udvortes Kombination af astrologiske Spekulationer og jødisk Sabbatspraksis; vi siger udvortes, thi hvilken end Oprindelsen til den jødiske Sabbat kan have været, saa var der paa det Tidspunkt, der her interesserer os, ikke nogen naturlig Forbindelse mellem denne og Astrologien; og den Maade, hvorpaa Sabbatsdagen indføres med ἔτι δὲ τιμήσατε, tyder ogsaa paa, at Sammenstillingen er kunstig og ikke organisk. Endnu mere søgt er naturligvis Begrundelsen for, at ogsaa den tredje Dag i Ugen er en Ulykkesdag; Teksten er ganske vist i Uorden, men Argumentationen synes udelukkende at støtte sig paa Tretallet; den *tredje* Dag er de onde Stjerners, hvilket ses af, at om *tre* Aar vil, efter Elchasais Profeti, en ødelæggende Krig udbryde.

Henvisningen til det bestemte Tidspunkt: Kejser Trajans Regering, tyder nu paa, at Motiveringen for Forsigtighed paa den tredje Dag rimeligvis skal tilskrives Elchasais egen Opfindsomhed; hans Virken falder jo efter IX 13 Duncker, p. 462, 62 ff. netop under denne Hersker. Men derimod kan det være tvivlsomt, om Elchasai er den første, der har sammenstillet den jødiske Sabbat med de onde Stjerners Dage; det tør i hvert Fald betragtes som en Mulighed, at dette er en Lærdom, som han har medbragt fra sin essæiske Fortid, og som han nu blot paa ny indskærper. I Kolossenserbrevet, hvor jo Paulus bekæmper en Form for Judaisme, der i meget minder om Essæismen, lyder hans Advarsel 2, 16 saaledes: μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων. Den sidste Del af denne Formaning er nu ganske vist fuldt forstaaelig ud fra almindelig jødiske Forudsætninger; Paulus vilde da dermed kun sige, at den kristne ikke er bundet til at overholde de israelitiske Fester, Nymaanedage og Sabbater. Naar der derimod i Forskriftens Begyndelse advares mod en foreskreven Afholdenhed fra visse Spiser og Drikke, forudsætter dette en Form for Askese, som er den egentlige Jødedom fremmed, og der kunde da være Anledning til at undersøge, om det ikke skulde forholde sig paa samme Maade med Overholdelsen af Festdagene. Nu har Kol. 2, 16

en ret nøje Parallel i Gal. 4, 10, hvor Paulus bebrejdende spørger: *ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς;* — idet *μῆνες* her staar om Nymaanedagene, ikke om særlige hellige Maaneder, og *ἐνιαυτοί* om Nytaarsfesterne, ikke derimod om Jubel- eller Sabbatsaar (cfr. Sieffert, Meyer [9], p. 254 f.). I Reglen forstaas ganske vist ogsaa dette Sted om god jødisk Overholdelse af Festerne; Dibelius (Geisterwelt, p. 84) tillægger saaledes Paulus følgende Mening dermed: »der jüdische Kultus mit seinen Festen zeigt, dass das Judentum wie das Heidentum eine Knechtschaft unter den »Elementen« bedeutet«. Men som allerede tidligere omtalt, er det vistnok ikke sandsynligt, at Paulus vilde sige om Jødedommen som Helhed, at den egentlig var Trældom under *στοιχεῖα*; snarere kan han have haft en sekterisk Form for Øje, som i meget stod Essæerne nær. Og det er da heller ikke let at indse, hvorledes han kunde betegne den almindelige jødiske Højtideligholdelse af Festerne paa den Maade, som det her sker; hvis derimod *παρατήρησις* i Virkeligheden beroede paa en lignende Frygt for at foretage bestemte Handlinger paa Dage, hvor de ulykkebringende himmelske Magter udøvede deres Herredømme, som den, Elchasai indskærpede, er det jo umiddelbart indlysende, at Apostlen med fuld Ret kunde kalde noget saadant for Trældom under Elementers eller Planetarengles Aag.

Og en Stadfæstelse af denne Forstaaelses Rigtighed kan man atter finde i det Brudstykke af *Κήρυγμα Πέτρου*, som Klemens Aleksandrinus (Strom VI 5 [41, 2 f) Stählin II, p. 452, 9 ff.) overleverer, hvor det om Jøderne hedder, at de ikke blot tjener Engle og Erkeengle, men tillige Maaneden og Maanen, »og naar Maanen ikke skinner, fejrer de ikke den saakaldte første Sabbat, heller ikke fejrer de Nymaane, eller de usyrede Brøds Højtid, eller Løvhyttefesten eller den store Forsoningsdag«[1]. Denne sidste Passus om Maanens Betydning er meget dunkel, og den er da ogsaa udeladt i Aristides' Apologi c. 14[2]. At Paasken og Løvhyttefesten[3]) stod i Forbindelse med Maanen, for saa vidt som begge

[1]) *καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον, οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὔτε ἄζυμα οὔτε ἑορτὴν οὔτε μεγάλην ἡμέραν.*

[2]) Henneckes Rekonstruktion, p. 35. Om Aristides' Afhængighed af *Κήρυγμα* se R. Seeberg i Zahns Forschungen V, p. 216 ff.

[3]) Denne er vel ment med *ἑορτή*; cfr. v. Dobschütz, T. U. XI 1, p. 45. Diels, Elementum, p. 52, gør gældende, at Ordet i disse Omgivelser ikke alene kan have denne prægnante Betydning; han supplerer derfor *σκηνῶν* (*ἑορτὴν*).

de to Højtider begyndte ved Fuldmaane, er velkendt; men gjaldt noget lignende ogsaa Forsoningsdagen, der jo faldt den 10. Dag i den syvende Maaned? Den naturligste Forstaaelse af, at Maanen ikke skinner, vilde ganske vist være, at Himlen var overtrukket, saaledes at dens Lys af den Grund ikke var synligt[1]); men det er dog utænkeligt, at Jøderne i al Almindelighed af en saadan Tilfældighed skulde have ladet sig afholde fra at fejre deres vigtigste Festdag. Og ser man bort fra denne Mulighed, er Nymaanedagen strengt taget det eneste Tidspunkt, paa hvilket Udsagnet passer; *νουμηνία* regnede Jøderne nemlig fra det Øjeblik, da Maanen efter Nyet igen blev synlig. Udelukket var det naturligvis ikke, at Klemens kunde have overset en Fortsættelse af Udsagnet i *Κήρυγμα*, saaledes at *ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ* kun hørte sammen med *σάββατον οὐκ ἄγουσιν τὸ λεγόμενον πρῶτον*. Men i saa Fald, hvad menes der da med denne saakaldte første Sabbat? Det er os ellers ikke bekendt, at Jøderne har haft en saadan, der nød en særlig Udmærkelse, hvad enten der nu dermed sigtes til den første Sabbat i Maaneden eller den første, som blev belyst af Maanen[2]). Derimod er det ingenlunde umuligt, at et sekterisk Samfund, som begrundede sin Værdsættelse af de jødiske Festdage paa astrologiske Spekulationer, kan have foretaget en Distinktion imellem forskellige Sabbater. Og til en Kreds, indenfor hvilken ikke-jødiske Lærdomme var i Kurs, henføres vi ogsaa ved Beskyldningen for *σελήνη λατρεύειν*, der tyder paa, at Astrologien har haft en ikke ringe Betydning. Det ligger nær hermed at sammenstille Elchasais Lære om Maanens Konstellationer med de onde Stjerner og Betydningen heraf for de Dage, paa hvilke de indtraf; og det tør ingenlunde betragtes som usandsynligt, at et med Elchasæismen og Essæismen beslægtet Samfund — og til Formodningen om et saadant Slægtskab har jo allerede tidligere Anklagen for *λατρεία τῶν ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων* ført os — kan have tillagt Maanens Tilsynekomst eller Ikke-Tilsynekomst afgørende Betydning for deres Højtideligholdelse af de jødiske Fester. Rimeligvis er det saaledes, Forklaringen paa det hidtil uforstaaelige Sted fra *Κήρυγμα Πέτρου* skal søges. Og er nu

---

1) v. Dobschütz, anf. Skr., p. 42 f.

2) Ganske utilfredsstillende er det, naar v. Dobschütz (anf. Skr., p. 44 f.) vil forstaa Udtrykket om Sabbaten før Paaske. Det meget omstridte *ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ*, Lk. 6, 1, er vel en urigtig Læsemaade. Cfr. Plummer i I. C. C., p. 165 f.

dette Skrift forfattet i de første Decennier af andet Aarhundrede[1]), vilde vi altsaa samtidigt med Elchasais Optræden i Syrien, eventuelt før denne, om ægyptiske Jøder have bevidnet lignende astrologiske Ideers Indflydelse paa Vurderingen af de forskellige Dage. Man kan formode — og videre end til Formodninger naar man ikke — at disse Forestillinger har eksisteret inden for therapeutiske Kredse, hvorfra jo rimeligvis ogsaa Kelsos sluttede om alle Jøder, at **αὐτοὺς σέβειν ἀγγέλους καὶ γοητείᾳ προσκεῖσθαι, ἧς ὁ Μωϋσῆς αὐτοῖς γέγονεν ἐξηγητής.**

I Pseudoklementinerne er der ikke synderlig stærke Spor af **παρατήρησις τῶν ἡμέρων.** Det hedder — men ganske vist om Simon Magus, og altsaa vel en Opfattelse, som Skriftet i sin nuværende Form betragter som forkastelig — at han ønsker en Disput opsat: **ἡ γὰρ σήμερον τὸ δι' ἕνδεκα ἡμερῶν αὐτοῦ τυγχάνει σάββατον,** hvilket Peter respekterer, for saa vidt som han erklærer sig beredt til at diskutere, naar som helst Simon ønsker det (Hom. II 35). Begrundelsen er i øvrigt dunkel; den mest nærliggende Forstaaelse vilde vel være, at Simon ved Siden af eller i Stedet for den jødiske Sabbat hver syvende Dag tillige fejrede hver ellevte. Man kunde dermed sammenstille, at Elchasæerne ogsaa foruden Sabbaten betragtede den tredje Dag som en, paa hvilken man ikke turde paabegynde noget Arbejde; men i øvrigt vides intet derom. Recognitiones har dog følt en Vanskelighed ved Teksten i den ovenanførte Form; de gengiver (I 20): *Differt Simon certaminis diem in undecimam mensis praesentis, quae est post septem dies. Tunc enim magis vacuum sibi disceptandi tempus adfirmat.* I denne Skikkelse bliver Begrundelsen ganske vist uden Anstød, men dens sekundære Karakter er paa den anden Side ogsaa umiddelbart indlysende. I de astrologiske Spekulationer, som ellers jævnligt antydes, spiller naturligvis Maanen en betydelig Rolle. Rent eksempelvis kan nævnes Hom. II 23, hvor det udvikles, at ligesom Herren havde 12 Apostle efter Solens 12 Maaneders Tal, saaledes havde ogsaa Johannes Døber 30 **ἔξαρχοι ἄνδρες .... τὸν μηνιαῖον τῆς σελήνης ἀποπληροῦντες λόγον.** Deriblandt var imidlertid en Kvinde Helena, der gjorde Tallet 30 ufuldstændigt — da hun nemlig kun gjaldt for ½ Mand — **ὥσπερ καὶ τῆς σελήνης, ἧς ἡ**

[1]) Saaledes v. Dobschütz, anf. Skr., p. 73. Zahn, Geschichte des Kanons II, p. 832, daterer endnu tidligere (90—100 e. K.)

πορεία τοῦ μηνὸς οὐ τέλειον ποιεῖται τὸν δρόμον. Men om nogen Iagttagelse af særlige Dage, der staar i Forbindelse med Maanekonstellationer er der jo, som det vil ses, ikke her Tale[1]).

Resultatet af den anstillede Undersøgelse bliver da, at Formodningen om, at Essæernes strenge Overholdelse af Sabbaten har staaet i Forbindelse med astrologiske Spekulationer, der var den genuine Jødedom fremmede, væsentlig maa henholde sig til: at noget saadant udtrykkelig findes fremhævet i Elchasais Forkyndelse; at Kol. 2 og Gal. 4 kunde tale for, at lignende Ideer allerede tidligere var udbredt hos sekteriske Jøder i Lilleasien i Kredse, om hvilke vi tør formode, at de ogsaa i andre Henseender stod Essæismen nær; samt endelig at vi gennem Kerygma Petri (og Kelsos' Udsagn) har tilsvarende Anskuelser bevidnet for Ægyptens Vedkommende, hvor vi med en vis Sandsynlighed kan henføre dem til de med Essæerne beslægtede therapeutiske Retninger. Til den paa dette Grundlag vundne Sandsynlighed kommer saa yderligere, at Forbudet mod *ἀποπατεῖν* paa Helligdagen næppe kan forklares som en Foranstaltning, der tilsigtede at fremkalde den mest fuldkomne Sabbatshvile. Langt snarere ligger den Tanke til Grund, at Afføringen er en farlig Ting, ikke alene af Hensyn til Risikoen *μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ* (Bell. II 148 [8, 9]), men navnlig fordi fjendtlige Magter da særligt er paa Spil; den maa derfor undgaas paa de Dage, da *ἀστέρες πονηροὶ τῆς ἀσεβείας* har Magten.

Med Astrologi hænger nu rimeligvis ogsaa Essæernes Evne til at forudsige Fremtiden sammen. Derom hedder det Bell. II 159 (8, 12): *εἰσὶν δ' ἐν αὐτοῖς οἳ καὶ τὰ μέλλοντα προγινώσκειν ὑπισχνοῦνται,* og hvilken Rolle denne Kunst har spillet for Sekten, fremgaar af, at der flere Gange i Josefos' Skrifter nævnes Navnet paa en essæisk Sandsiger, idet der tillige berettes, hvad hans Forudsigelse gik ud paa, og hvorledes den kom til at gaa i Opfyldelse. Fortællinger herom har altsaa kurseret iblandt Folk, og man har ganske sikkert betragtet Spaadomsevne som et væsentligt Træk ved det essæiske Samfund. Naar Josefos beretter om en vis Judas, som under Aristobul I forudsagde Antigonos' Død:

---

[1]) Ganske dunkel er den astronomiske Hentydning, der foreligger Hom. I 6 f., at det Rygte, som Klemens hørte om Jesus og hans Virksomhed, tog sin Begyndelse ved Foraarsjævndøgn i Judæa (*ἐξ ἐαρινῆς τροπῆς τὴν ἀρχὴν λαμβάνουσα*) og blev bragt til Rom samme Aar ved Efteraarsjævndøgn (*πρὸς αὐτῷ τῷ ἔτει ἐν φθινοπωρινῇ τροπῇ*).

Ἐσσαῖος ἦν γένος, οὐκ ἔστιν ὅτε πταίσας ἢ ψευσθεὶς ἐν τοῖς προαπαγγέλμασιν (Bell. I 78 [3, 5] ⫩ Ant. XIII 311 [11, 2]), eller om Menahem, der, da Herodes den Store var Barn, forkyndte ham hans fremtidige Kongeværdighed: ἦν τις τῶν Ἐσσηνῶν Μανάημος ὄνομα καὶ τἆλλα κατὰ τὴν προαίρεσιν τοῦ βίου καλοκαγαθίαν μαρτυρούμενος καὶ πρόγνωσιν ἐκ θεοῦ τῶν μελλόντων ἔχων (Ant. XV 373 [10, 5]), eller endelig om Simon, der udlagde Archelaos' Drøm: Σίμων τις Ἐσσαῖος τὸ γένος (Bell. II 113 [7, 3] ⫩ Ant. XVII 346 [13, 3]), har man Indtrykket af, at for ham er »Essæer« *eo ipso* en Mand, der er i Stand til at forudsige og udtyde Drømme, ganske som det i Datiden forudsattes om en »Kaldæer«.

Nu behøver ganske vist ikke Forudsigelser af Fremtiden nødvendigvis at være foregaaet ved Hjælp af astrologiske Beregninger; den Kunst forud at vide, hvad de kommende Dage vilde bringe, gaar langt tilbage i Israel og kendtes længe, førend den babyloniske Astrologi naaede inden for Folkets Horizont. I den gamle Tid gik man for at »spørge Jahve« (Gen. 25, 22; Dom. 1, 1; 18, 5; 1 Sam. 23, 2; 30, 8; 2 Sam. 5, 19 o. s. v.), hvilket oftest skete ved Urim og Tummim, det hellige Orakel, som Præsterne forvaltede, og som derfor den Gang var fuldstændig legitimt; ved Siden deraf kendte man ogsaa Dødebesværgelser (1 Sam. 28), eller man betjente sig af Ob og Jid'oni, hvormed vel ikke er ment Aandevæsener, men snarere et Par Genstande, der kunde anvendes som Talismaner ved Besværgelse (A. Jirku, Die Dämonen und ihre Abwehr, p. 6 ff.); men sligt blev dog altid betragtet som utilbørligt; det var forbudt i Loven (Deut. 18, 11; Lev. 19, 31; 20, 6. 27), fromme Herskere udryddede den Slags Uvæsen (1 Sam. 28, 3. 9; 2 Kg. 23, 24), og kun den ugudelige Manasse benyttede sig deraf (2 Kg. 21, 6). Efterhaanden gik da ogsaa disse Ting af Brug, og i den eftereksilske Tid har de lige saa lidt som andre Former for tekniske Orakler spillet nogen som helst Rolle. Nu var Profetien den eneste Forudforkyndelse af Jahves Vilje, som man regnede med; allerede i den gamle Tid havde man raadspurgt Seere og Profeter (1 Sam. 9, 6; 1 Kg. 14 og 22), og Tiden ned mod Eksilet betegner Profetiens Højdepunkt. Men i Senjødedommen ophørte ogsaa denne Kilde at rinde; οὐκ ἔστιν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἄρχων καὶ προφήτης οὐδὲ ἡγούμενος klager Azarja (Dan. 3, 38 [LXX]; cfr. 1 Mkb. 4, 46; 9, 27; 14, 41), og man

var derfor henvist til ad anden Vej at søge at løfte Fremtidens Slør. Midlet dertil blev for Jøderne paa Kristi Tid og de nærmeste Aarhundreder forud den apokalyptiske Literatur.

Man kunde nu mene, at Konsekvensen heraf vilde være, at Essæerne som Forudsigere af Fremtiden maatte betragtes som et Samfund af Apokalyptikere. Et saadant Synspunkt er ogsaa blevet anlagt (cfr. Hilgenfeld, Die jüd. Apokalyptik, p. 245 ff.); men en Sammenligning med den Del af den apokalyptiske Literatur, som vi har bevaret, giver dog, som tidligere antydet, det Indtryk, at Forfatterne til disse Skrifter, selv om de muligvis har tilegnet sig en Del af de Ideer, som ogsaa Essæerne repræsenterede, alligevel i de fleste Henseender var vidt forskellige fra denne Sekts Medlemmer. Indholdet af Ordenens hellige Skrifter synes desuden at have været væsentligt anderledes end i Apokalypserne. Og endelig kommer hertil endnu en anden meget betydningsfuld Forskel: de apokalyptiske Profetier drejede sig om, hvorledes det skulde gaa den hele Menneskehed eller Israels Folk under den forestaaende Messiastid, og Skildringerne heraf fik tilmed et lidet konkret Præg, fordi det for største Delen var overtaget urgammelt Stof, som reproduceredes; i Modsætning hertil synes de essæiske Forudsigelser at have taget Sigte paa bestemte Personer og altid at have drejet sig om en enkelt konkret Situation. Det varsles, at Antigonos skal dø paa en bestemt Dag, at Herodes skal blive Konge o. s. v. Det er altsammen Ting af samme Art som dem, der blev forudsagt, naar Astrologerne stillede en Persons Horoskop.

Nu hedder det fremdeles om Essæernes *πρόγνωσις*, at den blev vundet *βίβλοις ἱεραῖς καὶ διαφόροις ἁγνείαις καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδοτριβούμενοι*. Tvætningerne skulde naturligvis til for at gøre den paagældende skikket til at formidle den guddommelige Oplysning om Fremtiden, og man kan dermed jævnføre de tidligere omtalte Renselser, som var nødvendige, før man turde gøre Brug af »Moses' Sværd«. At Essæerne endvidere dertil anvendte deres hellige Skrifter, er heller ikke saa underligt; de indeholdt jo bl. a. Englenavne, som sikkert har været vel egnede ogsaa til saadanne Formaal; vi kender fra N. T. Talemaader som *οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν* (Mt. 7, 22), og til Grund for denne Anvendelse af Navne ligger vel en mere eller mindre tydelig Forestilling om, at man ved at udtale dem kom i et nærmere Forhold til de Væsener, som dermed betegnedes.

De hellige Bøger og »Profeternes« Udsagn kan tillige have indeholdt en Vejledning til at læse Menneskers Skæbne, som paa en eller anden Maade stod i Forbindelse med Iagttagelse af Stjernernes Gang. Essæerne vilde da være i Slægt med de Stjernetydere, om hvilke allerede Deuterojesaja vidste, at de Maaned for Maaned kunde forudsige de Begivenheder, som skulde indtræffe (47, 13), og med de גזרין, som oftere i Daniels Bog (2, 27; 4, 4; 5, 7 og 11) er nævnt sammen med Drømmetydere, Besværgere og andre Vismænd, hvis fornemste Bestilling det var at løse Fremtidens Gaader. Slægtskabet mellem de kaldæiske Astrologer og de essæiske Prognostikere kunde man finde stadfæstet deraf, at begge Parter gav sig af med at tyde Drømme; Essæeren Simon tillægger Josefos (Bell. II 113 [7, 3] ⟛ Ant. XVII 346 [13, 3]) i hvert Fald Evnen dertil[1]). Ganske vist kendte man ogsaa denne Kunst i det gamle Israel (Gen. 41; cfr. Dom. 7, 13 f.); og efter den Betydning, man tillagde Aabenbaringer i Drømme og Inkubationsorakler (se f. Eks. Gen. 20, 3; 31, 11 ff.; 1 Sam. 28, 6. 15; Gen. 28, 11 ff.; 1 Kg. 3, 5 ff.), var det naturligt, at man ved alle Midler maatte bestræbe sig for at naa til Drømmenes rette Forstaaelse. Senere blev det imidlertid anderledes; hvor vidt der Deut. 13, 2 ff. og Jer. 23, 25 ff. er polemiseret mod Drømme overhovedet, eller kun mod de falske Profeters Drømme, er omstridt; men sikkert er det i hvert Fald, at dette Aabenbaringsmiddel i Profetiens klassiske Tid traadte stærkt tilbage. Først i de senjødiske Skrifter (Daniel, Henoch o. s. v.) synes det atter at komme i Kurs, men her sikkert under fremmed Indflydelse; i ganske særlig Forstand gjaldt jo Kaldæerne for at være Mestre i Drømmeudlægning (Dan. 2, 2 ff.; 4, 3 ff.; 5, 11).

Et Vink om, at ogsaa for Therapeuterne har Drømme og deres Udtydning spillet en vis Rolle faar vi i D. V. C. 26 (M. II 475, 21 ff.), hvor det hedder: *ἀεὶ μὲν οὖν ἄληστον ἔχουσι τὴν τοῦ θεοῦ μνήμην, ὡς καὶ δι' ὀνειράτων μηδὲν ἕτερον ἢ τὰ κάλλη τῶν θείων ἀρετῶν καὶ δυνάμεων φαντασιοῦσθαι.* Filon vil vel dermed sige, at Therapeuterne ikke blot bestandigt om Dagen tænker paa Gud, men at de guddommelige Egenskaber ogsaa om Natten har opfyldt deres Sind; Valget af Udtrykket *ὀνείρατα* og endnu mere den følgende Sætning: *πολλοὶ γοῦν καὶ ἐκλαλοῦσιν ἐν ὕπνοις ὀνειροπολούμενοι τὰ τῆς ἱερᾶς φιλοσοφίας ἀοίδιμα*

[1]) I Bell. II 112 stilles han ligefrem i Forbindelse med *μάντεις καὶ Χαλδαῖοι.*

δόγματα kunde dog maaske tillige tyde paa, at han har vidst, at Drømme og Drømmetydning havde hjemme indenfor dette Samfund.

Om Elchasæerne har vi det tydeligere udtalt, at hos dem spillede Forudsigelser en stor Rolle; de viser sig ogsaa i denne Henseende som Essæernes Efterkommere. *τοσοῦτον δὲ πεφυσίωνται, ὡς καὶ προγνωστικοὺς ἑαυτοὺς λέγειν,* bemærker Hippolyt (Phil. IX 14 Duncker, p. 464, 88 f.), og han fortæller videre, at de holder til med »Matematikere, Astrologer og Magere«. Naar Profeten selv varslede om en Krig, der skulde indtræffe, »naar tre Aar var forløbet af Parthernes Herredømme, regnet fra den Tid, da Trajan blev Konsul for sjette Gang«, minder dette ganske vist mere om de profetiske og apokalyptiske Forudsigelser; men helt tilfældig er det dog muligvis ikke, at dette forkyndes i Sammenhæng med en astrologisk Belæring, selv om Profetien ganske vist her har faaet den Betydning, at begrunde Forsigtighed paa den tredje Dag.

Lige saa iøjnefaldende er Ebjonæernes Interesse for *πρόγνωσις* i Klementinernes Udsagn om den sande Profet. Medens denne ellers altid hedder *ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης*[1]) eller *ὁ ἀληθὴς προφήτης*[2]), er han Hom. XII 28 betegnet som *προφήτης πρόγνωσιν ἔχων,* og for denne hans Forudviden gøres der gentagne Gange udførligt Rede. Saaledes hedder det f. Eks. Hom. III 11: *προφήτης δὲ ἀληθής ἐστιν ὁ πάντα πάντοτε εἰδώς, ἔτι δὲ καὶ τὰς πάντων ἐννοίας, ἀναμάρτητος, ὡς περὶ θεοῦ κρίσεως πεπληροφορημένος* og videre: *διὸ ἡμεῖς ὀφείλομεν περὶ τῆς προγνώσεως αὐτοῦ μὴ ἁπλῶς διαλαμβάνειν, ἀλλ' εἰ δύναται ἄνευ ἑτέρας προφάσεως συνεστάναι αὐτοῦ ἡ πρόγνωσις.* Det udvikles dernæst, at denne Forudviden er bedre end Lægernes Forudsigelser om Sygdommenes Forløb og Spaadomme, der hviler paa Varsler af Fugle og Offerdyr, skønt *ἄλλως δέ μοι καὶ αὐτὰ εὐχρηστεῖ· πρόγνωσιν γὰρ εἶναι συνίστησιν· ἡ δὲ τοῦ μόνου καὶ ἀληθοῦς πρόγνωσις οὐ μόνον τὰ παρόντα ἐπίσταται, ἀλλὰ καὶ μέχρις αὐτοῦ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ἀπέραντον ἐκτείνει τὴν προφητείαν, κ. τ. λ.* (Hom. III 12). En lignende Fremhævelse af *πρόγνωσις* findes Hom. II 6, og det ligger nær at formode, at denne i særlig Grad har begrundet Benævnelsen: den sande

---

1) Hom. I 20 II 5. 6. 9 III 15. 28 VII 6. 8 VIII 22 XI 19 XII 29 XV 7 Clem. ad Jac. 10.

2) Hom. I 19 II 17 III 11. 13. 21. 27. 52 VIII 10 X 3 XVII 6 XX 19.

eller Sandhedens Profet. Ligeledes er det højst sandsynligt, at Forudviden og Indsigt i det tilkommende ganske særligt fremhæves hos Jesus, fordi det var en Egenskab, som Ebjonæerne fra deres essæiske Fortid satte stor Pris paa. Desværre mangler alle Antydninger af, hvorledes en saadan *πρόγνωσις* erhvervedes; men der findes i Pseudoklementinerne en Reminiscens af, at Drømmeaabenbarelser en Gang har været højt i Kurs. Det er de omstændelige Forhandlinger, der Hom. XVII 14 ff. føres mellem Peter og Simon om, hvilken Værdi Syner og Drømme har, og hvor vidt en ugudelig ogsaa kan have sande og rigtige Drømmeaabenbaringer. Udviklingen danner i Bogens nuværende Skikkelse Grundlaget for den Bebrejdelse, som Peter retter mod Simon, at han efter kun én Times Aabenbaring betragter sig som Apostel og vover at bekæmpe *θεμέλιον ἐκκλησίας* — som bekendt et af de stærkeste Støttepunkter for den Opfattelse, at Simon skulde være en Maske for Paulus. Men for dette Hovedsynspunkt kommer jo egentlig kun Syner i Betragtning; naar Peter ogsaa efterviser, at Drømmene ikke er egnet til at formidle sikker Viden, f. Eks. naar han Hom. XVII 14 siger: *διὰ δὲ ἐνυπνίων ὁρῶν τις οὐδὲ πυνθάνεσθαι δύναται περὶ ὧν βούλεται· οὐ γὰρ ἰδίας ἐξουσίας ἐστὶν ὁ λογισμὸς τοῦ κοιμωμένου. ἔνθεν γοῦν πολλὰ ἡμεῖς ὕπαρ ἐπιθυμοῦντες μαθεῖν κατ' ὄναρ περὶ ἑτέρων πυνθανόμεθα, ἢ καὶ μὴ πυνθανόμενοι περὶ τῶν μὴ διαφερόντων ἡμῖν ἀκούομεν, καὶ διυπνισθέντες ἀθυμοῦμεν ὅτι περὶ ὧν ἐπεθυμοῦμεν μαθεῖν οὔτε ἠκούσαμεν οὔτε ἐξητάσαμεν,* da ligger det ikke fjernt deri at finde Polemik mod en Overvurdering af slige Oraklers Betydning. At man i Drømme kan stille Spørgsmaal, og at man i dem har et Middel til *ἐξετάζειν*, benægter Peter ingenlunde. Fejlen ligger kun deri, at man ikke kan spørge om netop det, man ønsker at faa Besked paa, og hvis man slet ikke spørger, erfarer man i Reglen ogsaa noget, som i Øjeblikket er en ret ligegyldigt. En yderligere Mangel ligger deri, at *ἄδηλον εἰ ὁ ἰδὼν θεόπεμπτον ἑώρακεν ὄνειρον* (Hom. XVII 15).

Efter al Sandsynlighed tør man i saadanne Ytringer ikke blot se Spor af, at *πρόγνωσις* og Drømmetyderi har bevaret en vis Betydning hos Essæismens Udløbere, men tillige derigennem finde bekræftet, at disse Ting har spillet en stor Rolle for Samfundet paa Josefos' Tid, saaledes at det altsaa ligefrem er en Begrundelse for Simons Evner som Drømmetyder, at det om ham hedder

Ἐσσαῖος τὸ γένος (Bell. II 113 [7, 3]). At man tilstræbte sligt ved Kunster, der oprindelig havde hørt hjemme i Astrologiens Verden, lader sig ganske vist ikke strengt bevise, men det er sandsynligt, hvis de astrologiske Forestillingers Indflydelse mærkes paa andre Omraader. Og dette er nu netop Tilfældet.

Hensynet til de himmelske Planetarmagter har nemlig sikkert dannet Grundlaget for, hvad Josefos beretter om Essæernes Forudbestemmelseslære eller Fatalisme. Ant. XIII 172 f. [5, 9] skildrer han de tre jødiske Sekters Forhold dertil saaledes: *οἱ μὲν οὖν Φαρισαῖοι τινὰ καὶ οὐ πάντα τῆς εἱμαρμένης ἔργον εἶναι λέγουσιν, τινὰ δ' ἐφ' ἑαυτοῖς ὑπάρχειν συμβαίνειν τε καὶ μὴ γίνεσθαι. τὸ δὲ τῶν Ἐσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ' ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾶν. Σαδδουκαῖοι δὲ τὴν μὲν εἱμαρμένην ἀναιροῦσιν κ. τ. λ.* Interessant er her navnlig Begrebet *εἱμαρμένη*, om hvilket Schürer (II, p. 461) med Rette siger, at det er »für jedes jüdische Bewusstsein völlig unmöglich«. Da nu fremdeles Josefos' Meddelelse synes at være afpasset efter et bestemt Skema: Essæerne hævder Skæbnetroen konsekvent, Farisæerne delvist, og Sadducæerne forkaster den ganske, er man hyppigt tilbøjelig til at betragte Fremstillingen paa dette Punkt med stor Skepsis. Det er imidlertid et Spørgsmaal, hvorvidt dette er berettiget. Om Farisæernes Anskuelser om Forudbestemmelsen udtaler Josefos sig ogsaa et Par andre Steder; saaledes siger han Bell. II 162 f. (8, 14) om dem: *εἱμαρμένῃ τε καὶ θεῷ προσάπτουσι πάντα, καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια καὶ μὴ κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἱμαρμένην* og dermed overensstemmende Ant. XVIII 13 (1, 3): De hævder, at alt fuldbyrdes af Skæbnen (*εἱμαρμένη*), men berøver dog ikke den menneskelige Vilje Initiativet (*ὁρμή*) dertil, idet Gud har bestemt, at der skulde finde en Samvirken Sted (*κρᾶσις*[1]), hvorved ogsaa Menneskets egen Vilje[2]) gør sig gældende ved Siden af Skæbnens Raad. I de her anførte Udsagn er — som Schürer (II, p. 461 f.) rigtigt fremhæver — kun udtrykt to Synspunkter, som findes overalt i det gamle Testamente. Paa den ene Side fremhæves

[1]) Fra Meningens Side er dette Udtryk langt bedre end *κρίσις*, hvilken L. M. Niese foretrækker.

[2]) *τὸ ἐθελῆσαν* er den rette Læsemaade; Niese har vel *τῷ ἐθελήσαντι*, men Hensynet til Meningen taler afgjort for den første Form, som ogsaa Epitome har bevaret.

stærkt Guds Almagt og de menneskelige Handlingers fuldstændige Afhængighed deraf (Am. 3, 5 f.; Jer. 10, 23; Prov. 21, 1; Koh. 7, 14; Thren. 3, 38), selv den onde Vilje og onde Handlinger udspringer fra ham (Ex. 4, 21; 7, 3; Deut. 2, 30; Jos. 11, 20; Dom. 9, 23; 1 Sam. 2, 25; 16, 14; 2 Sam. 24, 1 [cfr. dog 1 Kr. 21, 1]; 1 Kg. 12, 15); men paa den anden Side betones ligesaa stærkt den enkeltes Ansvarlighed for sine Gerninger; Lovens Forskrifter og Profeternes hyppige Formaninger forudsætter jo Viljens Frihed[1]). Fraset Navnet *εἱμαρμένη* er der saaledes intet til Hinder for, at Josefos' Fremstilling af Farisæernes Standpunkt kan være fuldstændig korrekt; og der lader sig ogsaa fremføre positive Grunde derfor. Vi ved saaledes, at Problemet om Viljens Frihed var brændende inden for Senjødedommen[2]). Sin egen Betragtning kommer Historieskriveren til at fremsætte i Anledning af Herodes' grusomme Adfærd over for sine Sønner; han ved ikke, om Skylden for denne Ondskab skal tilskrives Faderen og Sønnerne, altsaa Menneskers frie Viljer, eller om det maaske er Skæbnen (*τύχη*), der har vist sin Magt, *ὅθεν καὶ πειθόμεθα τὰς ἀνθρωπίνας πράξεις ὑπ' ἐκείνης προκαθωσιῶσθαι τῇ τοῦ γενέσθαι πάντως ἀνάγκῃ καὶ καλοῦμεν αὐτὴν εἱμαρμένην, ὡς οὐδενὸς ὄντος, ὃ μὴ δι' αὐτὴν γίνεται. τοῦτον μὲν οὖν τὸν λόγον ὡς μείζω πρὸς ἐκεῖνον ἀρκέσει κινεῖν ἡμῖν τε αὐτοῖς ἀποδιδόντας τι καὶ τὰς διαφορὰς τῶν ἐπιτηδευμάτων οὐκ ἀνυπευθύνους ποιοῦντας, ἃ πρὸ ἡμῶν ἤδη πεφιλοσόφηται καὶ τῷ νόμῳ* (Ant. XVI 395 ff. [11, 8]). Her tiltræder Josefos altsaa det synergistiske Standpunkt[3]) og betragter det som Skriftens Lære, men han tilhørte jo netop selv Farisæernes Parti. Rabbi Akiba udtaler sig om Viljens Frihed paa følgende Maade: הכל צפוי והרשות נתונה ɔ: alt er

[1]) Hos Hezeqiel er begge de to logisk uforenelige, men for det religiøse Menneske saa selvfølgelige (cfr. Paulus i Fil. 2, 12 f.) Tankerækker stærkt fremhævet, dog uden at Profeten er blevet sig det heri liggende Problem bevidst (cfr. Stade, Bibl. Theol. I, p. 287).

[2]) Sir. 15, 11—20; Ps. Sal. 9, 7; Hen. 98, 4; 4 Esr. 7, 21; 8, 56; 9, 11. Cfr. Lütgert, Das Problem der Willensfreiheit in der vorchristlichen Synagoge. Universpgr. Halle 1906.

[3]) Cfr. Ant. XVIII 5 (1, 1): *τὸ θεῖον οὐκ ἄλλως ἢ ἐπὶ συμπράξει τῶν βουλευμάτων εἰς τὸ κατορθοῦν συμπροθυμεῖσθαι μᾶλλον*, og Udtrykkene om Guds Hjælp Ant. XVIII 281 (8, 5): *συμπράσσειν*; 284 (8, 6): *σύλληψις*; XVII 195 (8, 2): *συλλήπτορα τὸν θεὸν παρεκάλουν*, samt Koordinationen af Gud og Menneske i Ant. IV 42 (3, 2); III 298 (13, 1); III 12 (1, 3). Herefter maa de Steder bedømmes, hvor Josefos synes at tillægge Skæbnen hele Skylden, f. Eks. Ant. VIII 419 f. (15, 6); XVIII 54 (2, 5); Bell. VI 84 (1, 8); cfr. Lütgert, anf. Skr., p. 14 ff.

forudbestemt, men alligevel er der givet Menneskene en fri Vilje, og Valgfriheden hævder han ogsaa i en Forklaring til Gen. 3, 22 (Bacher, Agada der Tannaiten[2] I, p. 318). Og endelig bliver Rabbiens Udsagn om רשות af hans samtidige Simeon b. Assaj forklaret saaledes, at ydre Goder som Ejendom, Magt, Ære og dsl. vel var forudbestemt, men *Initiativet* til gode og onde Handlinger beroede derimod paa den af Gud skænkede frie Vilje[1]), en Anskuelse, der jo temmelig nøje harmonerer med den, Josefos i de ovenfor citerede Udtalelser tillægger Farisæerne. Hvorledes det forholder sig med hans Fremstilling af Sadducæernes Standpunkt, lader sig ikke sige med Sikkerhed; thi vi finder intet Sted ellers omtalt, at de benægtede *εἱμαρμένη* og hævdede den menneskelige Viljes Frihed; men en saadan Lære har ganske vist paa Forhaand Sandsynligheden for sig, idet den vilde passe godt med, hvad vi ellers ved om dette Parti; thi som Bertholet rigtigt bemærker: »Was darin zum Ausdruck kommt, ist offenbar das Verlangen der Sadduzäer nach grösserer menschlicher Bewegungsfreiheit«[2]).

Er nu Josefos' Skildring af de to Partiers Standpunkter paalidelig, medfører dette jo en vis Sandsynlighed for, at det samme kan være Tilfældet med det tredje, at det altsaa med Rette hedder om Essæersamfundet, at *πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ' ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾶν*. Det var nu maaske muligt deri kun at se et Udslag af en meget stærk og levende Gudsbevidsthed; Essæerne skulde da i den Grad have betonet Tanken om Guds Almagt og gennemført denne Forestilling saa konsekvent, at der ikke blev nogen som helst Plads for den menneskelige Frihed: i Forhold til Gud er Mennesket kun som Leret i Pottemagerens Haand. Til Gunst for denne Opfattelse kunde man anføre den Udtryksmaade, som Josefos anvender Ant. XVIII 18 (1, 5), hvor han skildrer den samme Realitet: *Ἐσσηνοῖς δὲ ἐπὶ μὲν θεῷ καταλείπειν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος*. Imidlertid er det næppe rimeligt, at Essæerne alene i Kraft af Logikkens Konsekvens skulde være kommet ind paa en kvietistisk Forudbestemmelseslære. I et Folk som det jødiske, hvor Opfyldelse af Lovens Krav spillede en saa uhyre Rolle, maatte Overbevisningen

---

[1]) Bischoff, Babylonisch-Astrales in Talmud, p. 127 (citeret efter König, Alttest. Religion).

[2]) Stade, Bibl. Theol. II, p. 301.

om, at den menneskelige Vilje i hvert Fald delvis har det i sin Magt at opfylde Budene eller lade være dermed, nødvendigvis være meget stærk, saaledes som vi sør det i den farisæiske Teori og hos Paulus. Hvis Essæerne har været Fatalister, er de næppe blevet det ud fra jødiske Forudsætninger. Langt snarere ligger der en fremmed Forestilling til Grund, og dennes Herkomst kan vi maaske bestemme ud fra det Udtryk, Josefos anvender derom.

At εἱμαρμένη ikke er noget jødisk Begreb, er allerede omtalt; ligesaa, at det kun i almindelig Betydning af Prædestination kan anvendes om Farisæernes Anskuelse. Men dermed er jo ikke sagt, at det ikke passede bedre til Betegnelse af den essæiske Lære. εἱμαρμένη er et orientalsk-stoisk Udtryk, som betegner Stjernemagternes Indflydelse, en ubønhørlig Tvang, som behersker og bestemmer hele den jordiske Tilværelse, og hvis haarde Herredømme ogsaa Menneskene er underkastet. Dette var i hele den senere Hellenisme en meget udbredt Forestilling; Josefos gaar ikke nærmere ind paa den; men det var ogsaa overflødigt, for saa vidt som alle hans Læsere dermed forbandt ganske bestemte Ideer.

Til denne Forestillingskreds henføres vi, naar vi hører Elchasais før anførte Ytring om ἀστέρες πονηροὶ τῆς ἀσεβείας. Det hedder, at disse udøver Herredømmet paa visse Dage (ἡ ἐξουσία τῶν ἡμερῶν ἀρχῆς αὐτῶν), og dette Herredømme beror atter paa eller rettere erkendes af visse astronomiske Konstellationer. Der foreligger her uomtvisteligt en af Grundforestillingerne i Begrebet εἱμαρμένη. Og ganske tydeligt er hele Læren udviklet i Pseudoklementinerne, men i deres nuværende Form er den ganske vist fremstillet som forkastelig, og dens Urigtighed eftervist. Dette kan dog bero paa kristelig Indflydelse; hvis Ebjonæerne, før de kom i Berøring med denne Religion, havde været Tilhængere af εἱμαρμένη, var det jo ret naturligt, at man fra et kristeligt Standpunkt maatte bekæmpe denne Betragtning, som paa ingen som helst Maade lod sig forene med den nye Lære. Karakteristisk er det ogsaa, at medens man afviser Former for Polyteisme som den rene Taabelighed, hyppigt uden nogen som helst Begrundelse, er der i Hom. XIV sat et stort Apparat i Gang for at eftervise, at Tilværelsen ikke følger εἱμαρμένη's Love. Den astrologisk begrundede Nødvendighed hedder i Homilierne ikke εἱμαρμένη, men γένεσις, rimeligvis fordi Stjernekonstellationerne ved et Menneskes Fødsel forud bestemmer hele hans senere Livsbane.

Et enkelt Sted, Hom. IV 12, er det dog udtalt, at de to Begreber er fuldstændig identiske. Efter den Paastand, at den græske Polyteisme er en ond Dæmons Værk, fortsættes der, at det samme gælder i Virkeligheden Skæbnetroen: *ἄλλοι δὲ εἱμαρμένην εἰσηγήσαντο, τὴν λεγομένην γένεσιν, παρ' ἣν μηδένα πάσχειν τι ἢ ποιεῖν δύνασθαι. ὁμοίως οὖν καὶ τοῦτο τῷ πρώτῳ ταὐτόν ἐστιν.* Begrundelsen for Lærens Urigtighed er her den etiske, at dersom man tror, at man i al sin Handlen og Liden er fuldstændig afhængig af Skæbnen, *ῥᾳδίως ἐπὶ τὸ ἁμαρτάνειν ἔρχεται, καὶ ἁμαρτὼν οὐ μεταμελεῖται ἐφ' οἷς ἠσέβηκεν, ἀπολογίαν φέρων ὅτι ὑπὸ γενέσεως αὐτὰ ποιεῖν ἐξηναγκάζετο.* Hovedstedet for Genesislæren er imidlertid Referatet af den Samtale, som føres mellem Peter og Klemens' Fader netop om dette Problem i Hom. XIV. Den gamle Faustus begynder her (Kap. 3) med at hævde: *οὔτε θεός ἐστιν, οὔτε πρόνοια, ἀλλὰ γενέσει τὰ πάντα ὑπόκειται, ὡς ἐγὼ ἐφ' οἷς πέπονθα πεπληροφόρημαι, ἐκ πολλοῦ ἀκριβῶν τὸ μάθημα .... εἴτε γὰρ εὔχῃ εἴτε μή, τὰ ἐκ τῆς γενέσεως πάσχειν ἀνάγκην ἔχεις .... ἐν πολλῇ βίου ποτὲ ὢν περιουσίᾳ, πολλὰ καὶ θεοῖς ἔθυον, καὶ δεομένοις παρεῖχον, καὶ ὅμως εὐχόμενός τε καὶ εὐσεβῶν τὴν πεπρωμένην ἐκφυγεῖν οὐκ ἠδυνήθην.* Dette er tydelige Udtryk for den Nødvendighedens Tvang, som Skæbnetroens Tilhængere følte sig bundne af; og hvis det virkelig dér er essæiske Anskuelser, som afvises, forstaar vi, at Josefos har Ret i sin Opfattelse, at Essæernes Forudbestemmelseslære var langt strengere end Farisæernes, og ligeledes, at han har betegnet den med det rigtige Udtryk ved at anvende derom den oprindelige stoiske Terminus *εἱμαρμένη*. Genesislærens Sammenhæng med Astrologi er direkte udtalt i Kap. 5. Peter siger nemlig dér, at han ikke kan gendrive *γένεσιν ἀπὸ αὐτῆς τῆς κατὰ τὴν γένεσιν ἐπιστήμης*, fordi han fra sine Forfædre *παράγγελμα ἔχων γενέσει μὴ προσανέχειν (λέγω δὴ τῷ τῆς ἀστρολογίας μαθήματι)* hvilket Paabud han har holdt sig efterretteligt, og derfor er han nu *ἀστρολογίας οὐκ ἔμπειρος*. Det er herefter klart, at Astrologi er *τῆς γενέσεως ἐπιστήμη*. Ogsaa i en anden Henseende er Peters Bevisførelse interessant; han gør nemlig gældende, at han alene ved Bøn til Gud formaar at helbrede et Menneske, *ὃν οὐδὲ ἀστρολόγοι ἰᾶσθαι ἐπαγγέλλονται*, i saadanne Tilfælde, *ὁπότε ἐκ γενέσεως καθόρθωσιν τὸ τοιοῦτο*

οὐδέποτε λάβειν ἠδυνήθη. Det fremgaar altsaa heraf, at de samme Astrologer, som spekulerede over Genesis og de derved bestemte Handlinger, tillige gav sig af med at helbrede, i hvert Fald i visse Tilfælde. Dermed stemmer det fortrinligt, at Essæerne jo ogsaa beskæftigede sig meget med Lægekunsten. Faustus' Hovedargument bliver i øvrigt gendrevet ved selve Begivenhedernes Udvikling; det laa nemlig deri, at han, der selv var Astrolog, kendte en Kvindes *γένεσις* ganske nøjagtigt og havde haft Lejlighed til at se, hvorledes alt gik, som det skulde: *ἣν γὰρ τῆς γενέσεως αὐτῆς τὸ διάθεμα, ποιοῦν μοιχάδας, ἰδίων δούλων ἐρώσας, καὶ ἐπὶ ξένης ἐν ὕδασιν θνησκούσας. ὃ καὶ οὕτω γέγονεν* (Kap. 6). Imidlertid viser det sig, at han med Hensyn til det sidste Punkt har været forkert underrettet; thi den Kvinde, det drejer sig om, er hans egen Hustru, som er rejst bort for at bevare sin Kyskhed, og som heller ikke er omkommen, men lever i bedste Velgaaende iblandt Peters Omgivelser. Faustus er dog derfor ikke helt overbevist: *ἀλλὰ καὶ πολλὰ πταίειν οἶδα τοὺς ἀστρολόγους, πολλὰ δὲ καὶ ἀληθεύειν* (Kap. 11), og han beslutter at opsætte den endelige Dom, indtil Klemens i Antiochia har faaet Lejlighed til at disputere med Astrologen Annubion. Denne Disput kommer dog ikke i Stand; thi da Faustus gaar hen for at opfordre Annubion til at deltage deri (Hom. XX 11), oplever han det Eventyr at blive forvandlet i Simon Magers Skikkelse, og denne Forvandling og dens Følger optager Interessen indtil Bogens Slutning. Problemet berøres overhovedet ikke mere; kun i Hom. XV 3 bemærker Peter over for Faustus, at blandt de mange Ting, som kan være Hindringer for den sande Gudsfrygt, er ogsaa den Antagelse *τὸ γενέσει τὰ πάντα ὑποκεῖσθαι ἢ αὐτοματισμῷ.*

Man tør maaske allerede deri se et Vidnesbyrd om, hvor vanskeligt det har været for Kristendommen at faa Bugt med denne Lære; og betydningsfuldt er det, at til Trods for Pseudoklementinernes Kristianisering dukker dog *εἱμαρμένη*-Forestillinger — efter vor Opfattelse altsaa gamle essæiske Forestillinger — flere Gange ubemærket frem. Dette er saaledes f. Eks. Tilfældet, naar Peter Hom. X 24 i Anledning af Afgudsbillederne spørger: *τί δὲ ἐνεργοῦσιν τοιοῦτον ὁποῖον οἱ τοῦ θεοῦ ἀστέρες; ει μήτι φαίνουσιν ὡς ὁ ἥλιος, οἷς λύχνους ὑμεῖς ἅπτετε.* Der synes her at foreligge en Reminiscens af, at Stjernerne, og muligvis ogsaa

Solen er i Besiddelse af Magt, der ikke alene bestaar i dens Evne til at lyse; om Stjernerne er jo brugt Verbet *ἐνεργεῖν*. Endnu mere ejendommeligt er, hvad Peter Hom. IX 4 fortæller om Nimrod, *ὃν οἱ Ἕλληνες Ζωροάστρην προσηγόρευσαν*[1]), nemlig at han var indviet i magiske Kunster og derfor *τοῦ νῦν βασιλεύοντος κακοῦ τὸν ὡροσκοποῦντα κόσμον ἀστέρα πρὸς τὴν ἐξ αὐτοῦ βασιλείας δόσιν μαγικαῖς ἠνάγκαζε τέχναις*. Der eksisterer altsaa paa ethvert Tidspunkt en Stjerne, som styrer Verden; det er netop den for *εἱμαρμένη*-Læren til Grund liggende Forestilling, og at man ved magiske Kunster kan gøre sig til Herre over den og tvinge den ind under sin egen Viljes Formaal, er en nøje dermed forbundet Anskuelse, der forklarer, hvorfor Magi og Astrologi i Datiden spillede en saa uhyre Rolle. Og man lægge her Mærke til, at denne Bemærkning fremføres som en Realitet, ikke af Simon Mager, men af Peter selv. En Personifikation af Stjernerne foreligger endelig ogsaa i Hom. III 7, hvor der er Tale om, at Mennesket i sit Legeme bærer Guds Billede, *οὗ εἵνεκεν ὁ οὐρανὸς καὶ πάντες οἱ ἀστέρες ὑπέμειναν δουλεύειν, κατ' οὐσίαν κρείττονες ὄντες, τῷ κατ' οὐσίαν χείρονι διὰ τὴν τοῦ κρείττονος μορφήν*. At Kristendommen fremkalder den Forestilling, at endogsaa Stjernerne træller for det i Guds Billede skabte Menneske, viser hen til en tidligere Anskuelse, at Mennesket har været trælbundet under Stjernernes Herredømme.

Er nu vor Formodning rigtig, at Essæerne virkelig har hævdet *πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν* i den Forstand, at Stjernernes Herredømme gør sig gældende i alle Forhold, bliver Spørgsmaalet, om de ikke har søgt paa forskellig Vis at frigøre sig for dette Herredømme. Egentlig er Tanken herom inkonsekvent; naar *εἱμαρμένη* betegner en saa absolut Forudbestemmelse, at man ved et Menneskes Fødsel af Stjernernes Konstellationer kan læse hele hans senere Liv, burde dermed ethvert Forsøg paa at unddrage sig denne Skæbne eller ændre dens Forløb egentlig være udelukket. Men som vi saa af Stedet Hom. IX 4, er *εἱμαρμένη*-Læren ofte forbundet med den Anskuelse, at man ved magiske Kunster kan tvinge Stjernerne til at rette sig efter ens egen Vilje og egne Ønsker. Den Vægt, som Essæerne lagde paa Magi, har eller kan i hvert Fald have staaet i Forbindelse med saadanne

[1]) Denne Identifikation af Nimrod og Zoroaster vil senere blive nærmere omtalt.

Opfattelser. Vi bemærker særligt, at indenfor de gnostiske Systemer søger man netop Befrielse for *εἱμαρμένη*'s Herredømme, og at dette er en af Hovedgrundene til, at man underkaster sig de forskellige Initiationer, deltager i sakramentale Handlinger og tilegner sig hemmelige Ord og Symboler. Nu besad Essæersamfundet baade Initiationer, Sakramenter og hemmelige Englenavne; det Spørgsmaal ligger da nær, om ikke de ved disse Midler netop har tilstræbt, hvad der i saa mange af den antike Verdens religiøse Systemer i Tiden omkring Kristi Fødsel var blevet det almindelige Løsen: Befrielse for Trældommen under *εἱμαρμένη*.

Og Spørgsmaalet maa vistnok besvares bekræftende. Der findes nemlig hos Josefos et Par Udsagn, der tyder paa, at allerede Essæerne har kendt Læren om Sjælens saakaldte »Himmelrejse«, hvorved man forstaar den Tro, at Sjælen efter Menneskets Død bevæger sig opad gennem en Række forskellige Riger, hvor fjendtlige Magter — Planeterne eller de Guddomme, som disse repræsenterer — søger at hindre den og holde den fast, og kun ved at fremsige hellige Formler og magiske Navne, som den i sin jordiske Tilværelse har faaet betroet netop til dette Brug ved Indvielsen i Mysteriereligioner eller lignende esoteriske Samfund, formaar den at gøre sig til Herre over Fjenderne og undslippe deres Aag. W. Anz har [1]) villet bevise, at vi i denne Forestilling har det gnostiske Centraldogme, og under alle Omstændigheder er det et Lærepunkt af allerstørste Betydning inden for Gnosis. Nu beretter Josefos om Essæerne, at de *ἀθανατίζουσιν τὰς ψυχὰς περιμάχητον ἡγούμενοι τοῦ δικαίου τὴν πρόσοδον* (Ant. XVIII 18 [1, 5]), og denne Oplysning følger umiddelbart efter, at han har givet *εἱμαρμένη*-Læren det ovenfor anførte, ganske vist stærkt jødisk farvede Udtryk[2]). Den naturligste Oversættelse heraf er da sikkert: de anser Sjælene for udødelige, idet de mener, at den retfærdiges Adgang (nemlig til Saligheden) finder Sted under Kamp (nemlig med dæmoniske Væsner). Man kunde naturligvis ogsaa oversætte *περιμάχητον* ved attraaværdig: idet de betragter den retfærdiges Rejse som attraaværdig; men i Sammenligning med den Tanke, der fremkommer ved den første Oversættelse, er denne sidste meget mat; det var jo dog noget ret selvfølgeligt, at Essæerne betragtede en retfærdigs Lod som noget attraaværdigt. Desuden

[1]) Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus. T. U. XV 4 1897.
[2]) *'Εσσηνοῖς δὲ ἐπὶ μὲν θεῷ καταλείπειν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος.*

kommer man ved denne Forstaaelse ikke uden om det i *πρόσοδον* liggende Vidnesbyrd om en Sjælerejse. Dette vilde kun ske, hvis man anvendte den i og for sig sprogligt mulige Gengivelse: Indtægt, Fortjeneste; men derved bliver Tanken endnu mere paafaldende; og ligefrem »Løn« kan *πρόσοδος* næppe betyde[1]); det vilde i denne Sammenhæng være et højst paafaldende Udtryk at anvende om dette Begreb. Vi bliver da altsaa staaende ved Oversættelsen: de mener, at den retfærdiges Henfart finder Sted under Kamp[2]). Og ud fra denne Erkendelse maa vi forstaa en anden Udtalelse af Josefos. Bell. II 154 f. (8, 11) beretter han nemlig: *καὶ γὰρ ἔρρωται παρ' αὐτοῖς ἥδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτῶν, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν, καὶ συμπλέκεσθαι μὲν ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος, ὥσπερ εἱρκταῖς τοῖς σώμασιν ἴυγγί τινι φυσικῇ κατασπωμένας, ἐπειδὰν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, οἷα δὴ μακρᾶς δουλείας ἀπηλλαγμένας τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι.* Man maa her være lidt skeptisk overfor det ualmindelig stærkt græsk farvede Klædebon, hvori de essæiske Tanker om denne Sag fremtræder. Josefos bemærker selv, at Essæerne med Hensyn til Eschatologien er *ὁμοδοξοῦντες παισὶν Ἑλλήνων*, hvilket aabenbart ikke er ham ubehageligt, og man maa derfor regne med den Mulighed, at Forestillinger som denne, at Sjælen bestaar af den tyndeste Luft og er indesluttet i Legemet som i et Fængsel, kan være Josefos' Fortolkning. Men af den Grund behøver man ikke tillige at betvivle Rigtigheden af Grundtankerne: Sjælens Præeksistens og dens *μετέωρον φέρεσθαι*; og ved dette sidste Udtryk kan der da kun være ment det samme, som Ant. XVIII hed *τὴν τοῦ δικαίου περιμάχητον πρόσοδον.*

Til nærmere Illustration af de Forestillinger, som kan have knyttet sig dertil, kaster vi et Blik paa det righoldige Materiale, som Anz har samlet — først paa de saakaldte ofitiske Sekter, saaledes som Origenes kendte dem. C. Cels. VI 31 Koetschau II, p. 100 f. udvikler den berømte Kirkelærer, at efter *τὰ πλάσματα τῶν γοήτων ἐκείνων* maa Sjælen (efter Døden) passere syv

[1]) Stephani Thesaurus VI, col. 1969, oversætter: *reditus, proventus, accessio, augmentum* og anfører som delvis synonyme: *λῆμμα, πόρος, προσφορα, ἐκφόριον.*

[2]) Paafaldende er Dieterichs Standpunkt; Mithrasliturgie, p. 192, bemærker han: »Die Essener kennen unseres Wissens keine Auffahrt der Seele«, men senere, p. 204: »Philo und die Essener kennen sie, so gut wie Apollonios von Tyana«.

πύλας ἀρχόντων αἰῶνι δεδεμένας; ved enhver Port forsøger Archonten at formene Sjælen Adgang, men denne kender en Formel for enhver af dem, hvorved det lykkes den at slippe forbi; først passeres da *Ἰαλδαβαώθ*, dernæst *Ἰαώ*, *Σαβαώθ*, *Ἀδωναῖος*[1]), *Ἀσταφαιός*, *Αἰλωαιός* og til sidst *Ὡραῖος*, hvormed endelig Hvilen er naaet. Den Formel, som skaffer Sjælen fri Passage, indeholder Archontens Navn, en Beskrivelse af hans Magtomraade og dettes Grænser samt endelig et *σύμβολον*, hvis Betydning for os er meget dunkel. Et enkelt Udsagn om Jaldabaoth (p. 101, 10 f.): *φασὶ δὲ τῷ λεοντοειδεῖ ἄρχοντι συμπαθεῖν ἄστρον τὸν Φαίνοντα* ɔ: Saturn, viser Archonternes oprindelige Sammenhæng med Planeterne, og med Rette gør derfor Anz (anf. Skr., p. 13) gældende, at denne Lære viser tilbage til en astrologisk Determinisme og forudsætter, at en saadan nyder almindelig Anerkendelse.

Særlig Interesse fortjener det, at Trylleformlen skal indeholde Archontens Navn; og at dette var noget meget væsentligt, faar vi stadfæstet af C. Cels. VII 40 Koetschau II, p. 191, 5 ff. Her bebrejder nemlig Kelsos de Kristne ... *τὰ δαιμόνια ῥήματα, τὰ πρὸς τὸν λέοντα καὶ τὸν ἀμφίβιον καὶ τὸν ὀνοειδῆ καὶ τοὺς ἄλλους καὶ τοὺς* θεσπεσίους θυρωρούς, *ὧν* τὰ ὀνόματα ἀθλίως ἐκμανθάνοντες *οἱ δύστηνοι κακῶς δαιμονᾶτε καὶ ἀνασκολοπίζεσθε*; men imod denne Beskyldning gør Origenes med Rette gældende, at det er Ofiterne og andre lignende Sekter, der *τὰ ὀνόματα τῶν θυρωρῶν ἀθλίως ἐκμανθάνοντες* (Koetschau, p. 190, 23 f.). Fremdeles anfører Kelsos selv andetsteds (C. Cels. VI 30 Koetschau II, p. 100, 4 ff.) efter Ofiternes Lære syv *ἄρχοντες δαίμονες*, som skal have følgende Dyrs Skikkelser: en Løve, en Tyr, en Drage, en Ørn, en Bjørn, en Hund og et Æsel, men paa disse meddeler Origenes os en ny Række Navne, nemlig *Μιχαήλ*, *Σουριήλ*, *Ῥαφαήλ*, *Γαβριήλ*, *Θαυθαβαώθ*, *Ἐραταώθ*, *Θαφαβαώθ* eller *Ὀνοήλ*. De fire første er de velkendte jødiske Englenavne, og de andre, i hvert Fald *Ὀνοήλ*, synes nært beslægtede med dem. Vi mindes her, at Essæerne efter Bell. II 142 (8, 7) blandt de Hemmeligheder, som skulde hol-

---

[1]) Ved en Uagtsomhed er dette Navn udfaldet, hvorved Sjælen skrider direkte fra den femte til den tredje Port; men den manglende Archont lader sig let restituere af VI 32 Koetschau II, p. 102, 20 f. — Man bemærke de tre jødiske Benævnelser for Guddommen: Jahve, Sebaoth og Adonaj.

des hellige, ogsaa havde *τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα*; og vi forstaar, hvorfor de tillagde disse hemmelige Englenavne saa stor Betydning, dersom de skulde skaffe Sjælen fri Passage paa den Rejse, den efter Døden maatte foretage. En saadan Anvendelse udelukker jo ikke, at de samme Englenavne ogsaa kunde benyttes ved Besværgelser og magiske Helbredelser. Tværtimod, dersom man kender Formler og Ord, hvormed man en Gang i den fremtidige Tilværelse formaar at betvinge Verdensherskerne, er det selvfølgelig meget nærliggende at forsøge at drage Nytte af denne Viden allerede her paa Jorden; man tager altsaa de samme overjordiske Væsener i sin Tjeneste, d. v. s. man øver Magi[1]) Om Karpokratianerne siger Irenæos (Adv. Hær. I 25, 2 Harvey I, p. 206): *τεχνὰς οὖν μαγικὰς ἐξεργαζόμενοι καὶ ἐπαοιδάς, φίλτρα τε καὶ χαριτήσια, παρέδρους τε καὶ ὀνειροπόμπους καὶ τὰ λοιπὰ κακουργήματα, φάσκοντες ἐξουσίαν ἔχειν πρὸς τὸ κυριεύειν ἤδη* (altsaa ikke blot efter Døden) *τῶν ἀρχόντων καὶ ποιητῶν τοῦδε τοῦ κόσμου* ..; og om Ofiterne hedder det da ogsaa ligefrem: *ὑπισχνοῦνται* .... *μαγικήν τινα γοητείαν, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτοῖς τὸ τῆς σοφίας κεφάλαιον* (C. Cels. VI 38 Koetschau II, p. 107, 23 f.).

Af de talrige Vidnesbyrd, som Anz ellers anfører om »Himmelrejsens« Udbredelse inden for Gnosticismen, skal kun omtales, hvad Epifanios beretter om *Γνωστικοί*. Om disses Ophavsmand Simon hedder det (Hær. XXI 4 Dindorf II, p. 10, 10 ff.): *ὀνόματα δέ τινα οὗτος ὑποτίθεται ἀρχῶν τε καὶ ἐξουσιῶν, οὐρανούς τε διαφόρους φησί, καθ' ἕκαστον δὲ στερέωμα καὶ οὐρανὸν δυνάμεις τινὰς ὑφηγεῖται, καὶ ὀνόματα βαρβαρικὰ τούτοις ἐκτίθεται, μηδὲ ἄλλως δύνασθαι σώζεσθαί τινα, εἰ μή τι ἂν μάθοι ταύτην τὴν μυσταγωγίαν*....; man maa altsaa ogsaa her nøje kende de forskellige Himle og deres Beboeres barbariske Navne, ellers er det umuligt at foretage den Himmelrejse, der fører til Frelsen. Vel bekendt er det endelig, at i de koptisk-gnostiske Skrifter spiller Navnerækker en betydelig Rolle iblandt de *μυστήρια*, der skal hjælpe Sjælen til at kunne pas-

---

[1]) Med Rette bemærker Reitzenstein, Poimandres, p. 75: » .. wir hören, dass bei den Essenern die *εἱμαρμένη* voll anerkannt ist; ihren Zwang durch magische Einwirkung zu brechen, dient die Kenntnis der geheimen Namen der Engel«.

sere fra det ene *τόπος* til det andet[1]); og det astrologiske Grundlag er her, ligesom hos Ofiterne, tydeligt; Menneskene er underlagt *ἄρχοντες εἱμαρμένης*, der endog kan tvinge dem til at synde for bagefter at kunne straffe dem[2]).

Foruden Englenavnene kunde der i denne Sammenhæng være Grund til at fremdrage et andet Punkt, som ligeledes er meget tydeligt inden for Gnosis, nemlig den Rolle, som Sakramenterne spiller for at sikre Sjælen en lykkelig Rejse, eventuelt allerede her i Livet udfri Menneskene fra Stjernernes Herredømme. En Række Eksempler paa denne Betragtning findes hos Anz, anf. Skr., p. 44 ff.; her skal kun fremhæves et enkelt. I de saakaldte *Excerpta ex Theodoto* er Kristi Forløsning betragtet væsentlig som Befrielse fra Trældom under *εἱμαρμένη* (Exc. 72 Dindorf III, p. 451, 22 ff.); den, som kommer i Forbindelse med ham, er med det samme udfriet derfra (Exc. 74 Dindorf III, p. 452, 25 ff.); og da man nu kommer ind under Kristi Herredømme ved Daaben, kan det hedde: *μέχρι τοῦ βαπτίσματος οὖν ἡ εἱμαρμένη, φασιν, ἀληθής, μετὰ δὲ τοῦτο οὐκέτι ἀληθεύουσιν οἱ ἀστρολόγοι* (Exc. 78 Dindorf III, p. 453, 16 f.). Det er ikke usandsynligt, at Essæerne af deres sakramentale Handlinger har ventet sig en lignende Udfrielse fra *εἱμαρμένη*'s Magt og kraftig Hjælp, naar Sjælen en Gang efter Døden begav sig ud paa sin sidste Rejse.

Læren om Himmelrejsen er utvivlsomt af orientalsk Oprindelse, saaledes som det nærmere vil blive omtalt i det følgende Afsnit; og naar Bousset (Arch. f. Rel. 1901, p. 136 ff.) har villet eftervise Spor af dette Dogme i forskellige senjødiske Skrifter, ser han naturligvis deri et Bevis for, at disse er stærkt inficerede af fremmede Ideer. I øvrigt er det kun temmelig fjerntliggende Analogier, han formaar at fremdrage; saa fjerntliggende er de, at man med Rette kan spørge, om de i Virkeligheden har noget med Himmelrejsen at gøre. Et af Bevisstederne stammer fra den saakaldte slaviske Henochbog (Bogen om Henochs Hemmeligheder). I dette Skrift, hvis Komposition Charles (II, p. 429) daterer til første Halvdel af første Aarhundrede e. Kr., hører vi, at Henoch

---

[1]) F. Eks. Pistis Sophia Kap. 11 (ed. Schwartze-Petermann, p. 20 f.), hvor der er Tale om, at Archonterne ved Synet af den Lysklædning, som Jesus bar, blev grebne af Forfærdelse, fordi de derpaa iagttog det Mysterium, som indeholdt deres Navne; ligesaa Kap. 12. 13. 28. 29. o. s. v.

[2]) Pistis Sophia Kap. 131: »Heimarmenes Archonter er det, som tvinger Mennesket til at synde« (Schwartze-Petermann, p. 336, 3 ff.).

bliver løftet op fra den ene Himmel til den anden, indtil han til sidst (Kap. 20 f.) havner i den syvende[1]). I de 12 Patriarkers Testamenter bliver Levi Kap. 2 ff. hævet til den tredje Himmel i de ældste Recensioner, til den syvende i de senere (cfr. Charles II, p. 304). *Ascensio Jesajæ* beretter ligeledes om en Himmelfart i syv Stadier. Efter Origenes, *De principiis* II 3, 6 Redepenning, p. 176, 25 ff. passerede ogsaa Baruk syv Himle eller Verdener[2]), men i den os bevarede græske og slaviske Barukbog (III Baruk) naar han kun til den femte. Af en Sofoniasapokalypse citerer Klemens Aleksandrinus (Strom. V 11 [77, 2] Stählin II, p. 377, 20 f.) følgende: *καὶ ἀνέλαβέν με πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέν με εἰς οὐρανὸν πέμπτον καὶ ἐθεώρουν ἀγγέλους καλουμένους κυρίους*. Endelig kan ogsaa nævnes, at i *Apocalypsis Mosis* 37, 5 (Charles II, p. 151) faar Mikael Befaling til at løfte den døde Adam op til den tredje Himmel, i Paradis. Om alle disse Steder gælder det imidlertid, at de ikke er særlig nærliggende Analogier[3]). Det er jo nemlig her ikke Sjælene, der foretager denne Rejse for at opnaa Saligheden, idet de undervejs maa overvinde de fjendtlige Planetarmagter; men det er kun særlig fromme Mænd, der henrykkes til Himlen for der at faa meddelt guddommelige Hemmeligheder; Himmelrejsen er altsaa her et Middel til at komme i Besiddelse af Aabenbaringer. Og hvad de hellige Mænd iagttager i de forskellige Himle, har heller ikke nogen synderlig Lighed med den gnostiske Archontlære, saaledes som det fremgaar af den Oversigt Charles (II, p. 530 f.) giver; kun den fjerde Himmel kommer egentlig i Betragtning; dér findes nemlig efter II Henoch og Test. Lev. Himmellegemerne. De eneste Spor af, at der kræves visse Betingelser for, at den rejsende kan faa Lov til at passere, forekommer i II Hen., hvor Mikael faar Befaling til at afføre Gudsmanden hans jordiske Klæder, salve ham og iføre ham en ny Dragt, før han kan nærme sig til Gud (22, 8 Charles II, p. 443), samt i *Ascensio Jesajæ* 9, 1 f., hvor der først lyder en Stemme, som vil hindre det jordiske Menneske i at trænge ind i den syvende Himmel: »*usque quo ascensurus est, qui in alienis habitat*«, men

---

1) Bousset har vel Ret, naar han p. 139 gør gældende, at A-Recensionen, der Kap. 22 lader Henoch ankomme i den tiende Himmel, er sekundær.

2) *Denique etiam Baruch prophetae librum in assertionis hujus testimonium vocant, quod ibi de septem mundis vel coelis evidentius indicatur.*

3) Cfr. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, p. 191 f.

hvor der derefter høres en anden Røst: »*permittatur ascendere huc sanctus Isaias, nam hic est vestis ejus*« (Dillmanns Overs., p. 41). Men dette er dog alligevel meget fjerne Analogier; og i det hele taget maa det vistnok betragtes som usandsynligt, at Forestillingen om Sjælens Himmelrejse skulde have influeret paa den jødiske Apokalyptik og givet Anledning til, at de hellige Mænd for at faa deres Aabenbaringer kom til at foretage lignende Rejser. Spørgsmaalet er imidlertid i denne Sammenhæng af underordnet Interesse. Essæerne kan jo meget vel have haft dette Dogme, selv om det ikke kendes andetsteds i den jødiske Literatur; og at dette virkelig har været Tilfældet, derfor taler, som paavist, meget bestemt de to Udsagn af Josefos om ἡ περιμάχητος πρόσοδος τοῦ δικαίου og om Sjælenes μετεώρους φέρεσθαι.

§ 21. DAABSPRAKSIS.

Naar man undertiden betegner Essæerne som en jødisk Daabssekt, beror dette selvfølgelig paa en Sprogbrug, der anvender Ordet »Daab« i en adskilligt videre Betydning end den sædvanlige kirkelige; man forstaar da derved en hvilken som helst Tvætning eller Ablution med religiøs Karakter. En saadan Sprogbrug kan imidlertid være ganske praktisk og anvendes derfor ogsaa her. For Essæersekten har utvivlsomt religiøse Bade spillet en meget betydelig Rolle — langt større, end den Opmærksomhed, som vore Hjemmelsmænd har skænket dem, rent umiddelbart lader formode. Filon omtaler slet ikke essæiske Tvætninger, men naar en Forsker som Friedländer (Rel. Bew., p. 120) af den Grund antager, at de har været ret betydningsløse, er dette en ganske uberettiget Slutning; man maa jo hos den aleksandrinske Filosof altid regne med, at han af Kendsgerninger kun medtager, hvad der interesserer ham, og lader alt andet ligge; et *argumentum e silentio* ud fra hans Skrifter er følgelig ganske værdiløst. Josefos omtaler Sektens Bade gentagne Gange, men bestandig i Sammenhænge, hvor hans Hovedinteresse er knyttet til andre Ting. Derved bliver vi kun meget mangelfuldt underrettet om, hvilke Forestillinger der har været forbundet dermed, men selv de lejlighedsvise Antydninger røber dog den store Betydning, som saadanne Renselsesceremonier har haft for Samfundets daglige Liv.

Vi behandler nu først lidt nærmere Josefos' Udsagn, der alle findes i Bell. I Beskrivelsen af det Maaltid, som Essæerne fejrer

efter at have arbejdet indtil den femte Time, altsaa deres Middagsmaaltid, skildres det (Bell. II 129 [8, 5]), hvorledes de først alle forsamles paa det samme Sted, ifører sig Linnedsforklæder (σκεπάσματα) og bader Legemet med koldt Vand (οὕτως ἀπολούονται τὸ σῶμα ψυχροῖς ὕδασιν). Efter denne Renselse (ἁγνεία) begiver de sig ind i et særligt Hus, hvor ingen anderledes troende (ἑτερόδοξος) faar Lov til at komme; men selv gaar de rene (καθαροί) ind i Spisesalen, som om de gik ind i en Helligdom (εἰς ἅγιόν τι τέμενος). Om Sektens Aftensmaaltid, som blev indtaget, efter at ligeledes Eftermiddagen var tilbragt med Arbejde, hedder det (Bell. II 132 [8, 5]): δειπνοῦσι δ᾽ ὁμοίως ὑποστρέψαντες, og i ὁμοίως kunde jo ligge, at ogsaa dette Maaltid blev indledet med de samme Renselsesceremonier. Det er dog maaske tvivlsomt, om man hos Josefos tør lægge saa megen Vægt paa et enkelt Ord.

Fremdeles erfarer vi ved en lige saa tilfældig Bemærkning, at et Bad var nødvendigt, naar en Essæer af højere Grad havde været i Berøring med en Trosfælle af lavere. Udsagnet herom lyder saaledes: »Efter det Tidsrum, i hvilket de har fulgt Sektens Levevis, deles de i fire Klasser, og de senere optagne staar saa langt under de tidligere optagne, at dersom disse kommer til at røre ved hine, da er det nødvendigt ἐκείνους ἀπολούεσθαι καθάπερ ἀλλοφύλῳ συμφυρέντες« (Bell. II 150 [8, 10]). Ret betydningsfuldt er her Spørgsmaalet om, hvordan ἀλλόφυλος skal forstaas; man kunde finde det mest nærliggende at betragte Udtrykket som synonymt med ἑτερόδοξος, altsaa om enhver, der ikke hørte med til Ordenen, og i saa Fald vilde der i Udsagnet ligge to Ting: dels den ikke direkte udtalte, men som selvfølgelig betragtede Forudsætning, at Essæerne ansaa Berøring med udenforstaaende som saa besmittende, at et Bad var nødvendigt; dels det som Eksempel paa særlig Strenghed fremhævede Moment, at man endog kunde paadrage sig en saadan Besmittelse inden for Samfundet selv. Det er dog tvivlsomt, hvor vidt det gaar an at lægge saa meget ind i det ene Udtryk. ἀλλόφυλος betyder i Reglen baade hos Josefos og Filon »Hedning« (cfr. ogsaa Act. 10, 28), og vælges denne Betydning her, er der kun udtalt, at de essæiske Grader er lige saa skarpt indbyrdes adskilte som Hedninger og Jøder; disse sidste maatte jo ogsaa udslette Sporene af hedensk Berøring med et Bad.

Et tredje Tilfælde, hvor en Tvættelse var nødvendig, var efter Forrettelse af Nødtørft. Josefos har selv fundet dette ret paafaldende, idet han bemærker derom: »Skønt Afføringen af Legemets Ekskrementer er en naturlig Ting, *ἀπολούεσθαι μετ᾽ αὐτὴν καθάπερ μεμιασμένοις ἔθιμον*« (Bell. II 149 [8, 9]).

Det fjerde Omraade, hvor Renselser fandt Anvendelse, er mere specielt og havde efter sin Natur kun Betydning for den Gren af Ordenen, som tillod Ægteskab; det hedder nemlig om disse Essæere: *δοκιμάζοντες μέντοι τριετίᾳ τὰς γαμετάς, ἐπειδὰν τρὶς καθαρθῶσιν εἰς πεῖραν τοῦ δύνασθαι τίκτειν, οὕτως ἄγονται* (Bell. II 161 [8, 13]). Denne Udtalelse lod sig forstaa: »efter at de tre Gange er blevet renset fra deres maanedlige Urenhed (Lev. 15, 19 ff.) til Bevis paa, at de kan føde«[1]). Men ved en saadan Opfattelse bliver de tre Aar en ret overflødig Tilføjelse. Rigtigere er det vistnok derfor at oversætte: »de prøver, d. v. s. antager paa Prøve deres Hustruer i tre Aar, efter at disse tre Gange er blevet renset, for at forsøge, om de kan føde«. Renselserne er da at forstaa om tre paa hinanden følgende Tvætninger, der ikke behøver at have noget med Menstruationen at gøre. Et Vink om, hvorledes disse Lustrationer er foretaget, har vi i saa Fald sikkert i Slutningssætningen i den nævnte Paragraf, der lyder: *λουτρὰ δὲ ταῖς γυναιξὶν ἀμπεχομέναις ἐνδύματα, καθάπερ τοῖς ἀνδράσιν ἐν περιζώματι.* Hvor vidt Meddelelsen ogsaa skal sige, at Kvinderne underkastede sig de samme Renselsesceremonier som Mændene før Maaltiderne og efter Forrettelsen af deres Nødtørft, lader sig derimod ikke afgøre.

Endelig er der endnu et Tilfælde, hvor vi erfarer, at Bade spillede en Rolle. Bell. II 159 (8, 12) fortæller Josefos, at nogle af Essæerne paatager sig at forudsige Fremtiden *βίβλοις ἱεραῖς καὶ διαφόροις ἁγνείαις καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδοτριβούμενοι.* Med de »forskellige Renselser« kan der efter Sprogbrugen[2]) her næppe være ment andet end Bade; i hvert Fald maa, efter hvad vi ellers ved om Renselsesskikke hos Jøderne, og i Overensstemmelse med hvad vi lige har anført om Essæernes

---

[1]) Saaledes gengives Stedet f. Eks. af Alexander Rasmussen i hans Oversættelse af Jødekrigen, p. 126.

[2]) Bell. II 129 (8, 5) er Badet før Maaltidet betegnet som *ἁγνεία*, og II 161 (8, 13) er *καθαρθῶσιν* jo, som ovenfor bemærket, efter al Sandsynlighed nærmere forklaret ved *λουτρά*. Om Bannus hedder det Vita 11 (2): *λουόμενος πρὸς ἁγνείαν*.

Praksis, Bade høre med dertil. Saadanne har altsaa udgjort et af de Midler, ved hvilke de troede at kunne sætte sig i Stand til at raade Fremtidens Gaader.

Nu kunde man mene, at det ikke var saa mærkeligt, at Tvætninger spillede en stor Rolle for Essæerne; det gjorde de jo nemlig for hele det jødiske Folk, hvad blot et flygtigt Blik paa Lovens forskellige Renselsesforskrifter hurtigt vil overtyde om, og man kunde derfor være tilbøjelig til i de essæiske Bade kun at se et Vidnesbyrd om Sektens strengt jødiske Karakter. En saadan Betragtning vil imidlertid ved nøjere Eftersyn vise sig at være urigtig; i Virkeligheden peger Essæernes Tvættelser ogsaa hen paa fremmede Forestillinger, selv om naturligvis den jødiske Renselsespraksis har afgivet en betydningsfuld Tilknytning for de nye Ideer; men en nærmere Udredning af dette Forhold fører ind paa en Undersøgelse af de nys opregnede Tilfælde, hvor de essæiske Bade kom til Anvendelse, og de jødiske Analoga dertil.

Vi begynder her bagfra og behandler først Bell. 159 (8, 12): Meddelelsen om, at Essæerne ved deres Forudsigelser benyttede *διάφοροι ἁγνεῖαι.* At *πρόγνωσις* og Drømmetydning spillede en stor Rolle for Sektens Medlemmer, er allerede omtalt, og naar nu Bade anvendtes ved den Slags Virksomheder, ligger det paa Forhaand nær at antage, at de ikke er tænkt som blotte Renselser, men at man har knyttet andre Forestillinger dertil. Og denne Formodning bekræftes ved, hvad vi hører om Elchasæerne. Phil. X 29 (Duncker, p. 530, 25 ff.) hedder det nemlig om denne Sekt: *χρῶνται δὲ ἐπα(οι)δαῖς καὶ βαπτίσμασιν ἐπὶ τῇ τῶν στοιχείων ὁμολογίᾳ. σεσόβηνται δὲ περὶ ἀστρολογίαν καὶ μαθηματικὴν καὶ μαγικοῖς. προγνωστικοὺς δὲ ἑαυτοὺς λέγουσιν.* Og skønt Sætningerne staar i en *recapitulatio*, kan der dog næppe være Tvivl om, at der skal tænkes et vist Forhold mellem dem indbyrdes[1]). Der er følgelig hermed udtalt, at Elchasæerne erhverver sig deres *πρόγνωσις* ved Astrologi og Magi, og fremdeles at de derved anvender Trylleformularer og T v æ t n i n g e r u n d e r A n r a a b e l s e a f E l e m e n t e r n e. Hvorledes nu saadanne *βαπτίσματα ἐπὶ τῇ τῶν στοιχείων ὁμολογίᾳ* foregaar, har vi Be-

[1]) Det samme fremgaar ogsaa af Phil. IX 14, hvor det først (Duncker, p. 464, 88 f.) hedder: *τοσοῦτον δὲ πεφυσίωνται, ὡς καὶ προγνωστικοὺς ἑαυτοὺς λέγειν* og i nær Forbindelse hermed: *ἐπαοιδάς τε καὶ ἐπιλόγους τινὰς διδάσκουσι πρός τε κυνοδήκτους καὶ δαιμονιῶντας καὶ ἑτέραις νόσοις κατεχομένους* (p. 464, 93 ff.).

skrivelser af andetsteds; det er ganske vist ikke Bade i Anledning af Forudsigelse, men forskellige andre Tilfælde, som vistnok med temmelig stor Sandsynlighed kan antages at have været væsentlig ensartede dermed.

Phil. IX 15 (Duncker, p. 466, 23 ff.) refererer Hippolyt følgende Ytring af Elchasai: »Dersom nu en Mand eller Kvinde, Dreng eller Pige bliver bidt eller kradset eller berørt af en gal og rasende Hund, i hvilken der er en Fordærvelsens Aand (*ἐν ᾧ ἐστι πνεῦμα διαφθορᾶς*), da skal han i samme Stund løbe af Sted med alt, hvad han har paa (*σὺν παντὶ τῷ φορέματι*), og stige ned i en Flod eller en Kilde, og hvor der er et dybt Sted dykke under (*βαπτισάσθω*) med alt, hvad han har paa, og i Hjertets Tro bede til den store og højeste Gud; og derpaa skal han paakalde (*ἐπιμαρτυρησάσθω*) de syv Vidner, som er opskrevne i denne Bog: Se, jeg kalder til Vidne Himlen og Vandet og de hellige Aander og Forbønnens Engle og Olien og Saltet og Jorden. Disse syv Vidner kalder jeg til Vidne paa, at jeg ikke mere vil synde, ikke bedrive Hor, ikke stjæle, ikke begaa Uret, ikke bedrage, ikke hade, ikke bryde en Ed, ikke finde Behag i noget som helst ondt. Og efter at have udtalt dette skal han dukke under med alt, hvad han har paa (*βαπτισάσθω σὺν παντὶ τῷ φορέματι*) i den store og højeste Guds Navn«. Vi har her baade *βαπτίσματα* og *τῶν στοιχείων ὁμολογία*, og det er i denne Forbindelse et underordnet Spørgsmaal, at Forskriften ikke synes overleveret helt i dens oprindelige Skikkelse; det ser nemlig ud, som om Baptizanden skal dykke ned baade før og efter Paakaldelsen af de syv Vidner, hvad vel næppe har været Meningen fra først af (cfr. senere). Ulige vigtigere er det derimod, at den gale Hund er betegnet som en saadan, *ἐν ᾧ ἐστι πνεῦμα διαφθορᾶς*; Forestillingen kan nemlig da ikke godt være nogen anden end denne, at naar man bliver bidt, farer samme Fordærvelsens Aand over i en; og for at blive den kvit igen maa man tage et Bad, som man ved magiske Besværgelser har gjort særlig virkekraftigt. Ud fra denne Betragtning er det ogsaa forstaaeligt, at ikke alene Bid og Kradsning, men selv blot Berøring med det dæmonbesatte Dyr er tilstrækkelig til, at Overførelse kan finde Sted; ja Klæderne og hvad man ellers har paa Kroppen kunde være blevet den onde Aands Sæde, og derfor maa man tage dem med ned i Vandbadet, ligesom det selvfølgelig ogsaa er nødvendigt, at den paagældende

bliver dykket helt under; dertil sigter Bestemmelsen om, at det skal ske ὅπου ἂν ᾖ τόπος βαθύς.

Og at nu vor Forstaaelse af Tankegangen er rigtig, stadfæstes yderligere af de Ord, hvormed Hippolyt fortsætter sin Skildring af Elchasæernes Lægevirksomhed (Phil. IX 16 Duncker, p. 468, 41 ff.): ἕτερα δὲ πλεῖστα φλυαρεῖ, ταῦτα καὶ ἐπὶ φθισικοῖς ἐπιλέγειν διδάσκων καὶ βαπτίζεσθαι ἐν ψυχρῷ τεσσαρακοντάκις ἐπὶ ἡμέρας ἑπτὰ ὁμοίως καὶ ἔτι δαιμονῶντας. Man har altsaa anvendt den samme Fremgangsmaade over for dæmonbesatte, hvis Helbredelse naturligvis foregik derved, at den onde Aand blev drevet ud; fremdeles over for dem, der led af Tæring, hvilken Sygdom man rimeligvis ogsaa har tænkt sig fremkaldt ved en Dæmons Iboen; overhovedet blev fysiske Lidelser jo hyppigt baade hos Jøder og andetsteds i den græsk-romerske Verden, ligesom overalt, hvor primitive Anskuelser raader, anset for at være Virkninger af onde Aander. Det er da heller ikke usandsynligt, at Elchasæerne har anvendt saadanne magiske Bade for *alle* Sygdomme. I hvert Fald beretter Epifanios om Ebjonæerne — som en Praksis, disse havde overtaget fra Elchasæerne — følgende (Hær. XXX 17 Dindorf II, p. 109, 30 ff.): »Thi naar nogen af dem rammes af en Sygdom eller bides af en Slange (ὅταν γάρ τις ἐξ αὐτῶν ἢ νόσῳ περιπέσοι, ἢ ὑπὸ ἑρπετοῦ δηχθείη), iler han ned i Vandet og paakalder de Navne, som findes i Elchasais Bog: Himlens og Jordens, Saltets og Vandets, Vindenes og Retfærdighedens Engles, Brødets og Oliens; og han begynder at sige: »Hjælp mig og tag Lidelsen fra mig««. Og i Pseudoklementinerne kan der findes visse Spor af en med den elchasæiske stærkt beslægtet Opfattelse. Interessant er navnlig Hom. XI 26, hvor Peter efter at have godtgjort Daabens Nødvendighed siger: διὸ προσφεύγετε τῷ ὕδατι· τοῦτο γὰρ μόνον τὴν τοῦ πυρὸς ὁρμὴν σβέσαι δύναται. τούτῳ ὁ μήπω προσελθεῖν θέλων ἔτι τὸ τῆς λύσσης φέρει πνεῦμα, οὗ ἕνεκα ἐπὶ τῇ αὑτοῦ σωτηρίᾳ ὕδατι ζῶντι προσελθεῖν οὐ θέλει. Den udøbte bærer altsaa i sig en πνεῦμα τῆς λύσσης, som fjernes ved Hjælp af ὕδωρ ζῶν[1]). Nu er λύσσα det almindelige Udtryk for Hundegalskab, og Verbet heraf (λυσσάω) er brugt til Betegnelse af den Phil. IX 15 Duncker, p. 466, 24 nævnte Hund,

---

[1]) Cfr. IX 11: ἡ γὰρ ψυχὴ τῇ πρὸς θεὸν πίστει ὡς εἰς ὕδατος φύσιν τραπεῖσα τὸν δαίμονα ὡς σπινθῆρα πυρὸς ἀποσβέννυσιν.

hvis Bid hos Elchasæerne medførte Nødvendigheden af et magisk Renselsesbad. Skulde der ikke her foreligge et Rudiment af en lignende Opfattelse? Formodningen er saa meget mere nærliggende, som ogsaa Opfordringen til at henfly til Vandet har en elchasæisk Parallel. Epifanios overleverer nemlig Hær. XIX 3 Dindorf I, p. 327, 19 ff. som Stifterens Ord: *τέκνα, μὴ πρὸς τὸ εἶδος τοῦ πυρὸς πορεύεσθε .... πορεύεσθε δὲ μᾶλλον ἐπὶ τὴν φωνὴν τοῦ ὕδατος.* Pseudoklementinerne i deres nuværende Skikkelse forstaar naturligvis Ilden om Helvedes Ild, men denne Anskuelse kan muligvis skrives paa den kristne Bearbejders Regning. Og paa lignende Maade forholder det sig rimeligvis med Udtrykket *ἐπὶ τῇ τρισμακαρίᾳ ἐπονομασίᾳ*; det staar nogle Gange (Hom. IX 19, XI 26, XIII 4) som nærmere Betegnelse af Daaben og sigter — i Skrifternes foreliggende Form — utvivlsomt til den trinitariske Formel, som da ogsaa XI 26 ligefrem er anført[1]); i Recognitiones (I 63. 69, III 67, IV 32, VI 9, VII 29[2]) er denne Forstaaelse heller ikke til at tage Fejl af. Men om dette har været den oprindelige Mening med Udtrykket, er en anden Sag; det ligger i hvert Fald meget nær at sammenstille det med Elchasæernes *τῶν στοιχείων ὁμολογία.* Direkte er det nu ganske vist ikke noget Steds i Pseudoklementinerne sagt, at Sygdomme helbredes ved Tvætninger; dertil anvender Peter hellere Haandspaalæggelse (Hom. VIII 24, X 26, XIX 25), Bøn (Hom. VII 12) eller sit blotte Ord (Hom. XII 23); men antydet er en saadan ældre Praksis dog maaske i den nære Forbindelse, som der undertiden synes at være mellem Sygehelbredelser og Daab. Hom. VII 5 hedder det om Peters Tilhørere i Tyrus: *ἰαθέντες ἐβαπτίσθησαν*, XI 36 om Virksomheden i Tripolis: *τῶν οὖν πορευθέντων ὁ Πέτρος πολλῶν πεπεισμένων ὄχλων νόσους, πάθη, δαίμονας ἀπελάσας καὶ εἰς τὰς ἐν τῇ θαλάσσῃ πλησίον οὔσας πηγὰς βαπτίσας*; og endelig maa i denne Sammenhæng ogsaa anføres Peters Ord Hom. IX 19: »Men efter for den nærvæ-

---

[1]) I Parallelen Rec. VI 9 mangler den imidlertid, og Hom. III 72 er den indkommet i en Doksologi, hvor den baade ved sin Plads og ved Tekstoverleveringens Usikkerhed godtgør sig som et Indskud; cfr. Brandt, Die jüd. Bapt., p. 91 f.

[2]) Man lægge Mærke til, at Formlen her forekommer dobbelt saa hyppigt. I 69 hedder det: *sub appellatione trinae beatitudinis, sicut docuit verus propheta,* hvorved sikkert sigtes til Mt. 28, 19. Medens der til *τρισμακάριος* ellers svarer en Konstruktion med *trina beatitudo,* hedder det VI 9: *sub appellatione triplicis sacramenti.*

rende Tid under den trefold salige Navnepaakaldelse at være blevet tvættede (*ἀπολουσάμενοι ἐπὶ τῇ τρισμακαρίᾳ ἐπονομασίᾳ*) i stedserindende Flod eller Kilde eller endog i Havet (*ἀενάῳ ποταμῷ ἢ πηγῇ ἐπεί γε κἂν θαλάσσῃ*) kan I ikke alene fordrive de hos Eder huserende Dæmoner (*πνεύματα*), men selv kan I, da I ikke mere synder og tror paa Gud uden at tvivle, fordrive andres onde Aander og besværlige Dæmoner tilligemed de frygtelige Sygdomme (*σὺν τοῖς δεινοῖς πάθεσιν*).

Det tør da saaledes vistnok gælde for sandsynligt, at inden for de med Essæerne beslægtede jødiske og jødekristelige Kredse i Palæstina og Syrien i det første og andet efterkristelige Aarhundrede har Bade i Forbindelse med magiske Ceremonier været anvendt som Helbredelsesmiddel mod legemlige Sygdomme. Nu ved vi imidlertid fra Josefos, at Essæerne selv beskæftigede sig meget med Terapi; Bell. II 136 (8, 6) hedder det om dem: *σπουδάζουσι δ' ἐκτόπως περὶ τὰ τῶν παλαιῶν συγγράμματα, μάλιστα τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος ἐκλέγοντες· ἔνθεν αὐτοῖς πρὸς θεραπείαν παθῶν ῥίζαι τε ἀλεξητήριον καὶ λίθων ἰδιότητες ἀνερευνῶνται*, og betydningsfulde er de Oplysninger, vi her faar om deres Lægemidler. Naar de nemlig til Sygehelbredelser benyttede Stene, kan dette ikke godt have været paa anden Maade end som Amuletter, som altsaa skulde fordrive Dæmonerne fra de syge; og hvorvidt de Rødder, som de anvendte, var lægende i vor Forstand, er ogsaa meget tvivlsomt; langt nærmere ligger det sikkert at sammenligne, hvad Robertson Smith (Rel. der Sem. übers. v. Stübe, p. 130 f.) meddeler af Eksempler paa, at Rødder og Planter har faaet deres Lægekraft fra de hellige Kilder og Floder i Nærheden, eller at tænke paa den i denne Sammenhæng endnu interessantere Skildring, som Josefos giver af sin Landsmand Eleazars Dæmonuddrivelse i Vespasians og hans Officerers Paasyn (Ant. VIII 46 ff. [2, 5]). Den jødiske Besværger holdt en Ring *ἔχοντα ὑπὸ τῇ σφραγῖδι ῥίζαν ἐξ ὧν ὑπέδειξε Σολόμων* op for den besattes Næse; *ἔπειτα ἐξεῖλκεν ὀσφρομένῳ διὰ τῶν μυκτήρων τὸ δαιμόνιον.* Til det Milieu, som karakteriserede den essæiske Terapi, henføres vi sikkert ogsaa ved Beretningen om den mærkelige Rod Baares i Bell. VII 180 ff. (6, 3); efter at have fortalt om Vanskelighederne ved at faa fat paa den tilføjer Josefos her (185): *ἔστι δὲ μετὰ τοσούτων κινδύνων διὰ μίαν ἰσχὺν περισπούδαστος· τὰ γὰρ*

καλούμενα δαιμόνια (ταῦτα δὲ πονηρῶν ἐστιν ἀνθρώπων πνεύματα) τοῖς ζῶσιν εἰσδυόμενα καὶ κτείνοντα τοὺς βοηθείας μὴ τυγχάνοντας, αὕτη ταχέως ἐξελαύνει, κἂν προσενεχθῇ μόνον τοῖς νοσοῦσι. Essæernes Helbredelser har altsaa været magiske ligesom Elchasæernes og Ebjonæernes, og da nu Sekten ellers lagde stor Vægt paa Bade, er det vel en Tilfældighed, at Josefos ikke har omtalt saadanne blandt dens Lægemidler; i de »Skrifter af de Gamle til Gavn for Sjæl og Legeme», som de med Forkærlighed studerede, har der jo, som før bemærket, rimeligvis staaet lignende Besværgelsesformularer som den »Vidnerække«, man senere kunde læse i Elchasais Bog.

Ud fra saadanne Forudsætninger bliver det let forstaaeligt, hvorfor den Gren af Essæersamfundet, som tillod Ægteskabet, forinden Brylluppet lod de unge Kvinder bade tre Gange (Bell. II 161 [8, 13]). Hvis det Syn paa Kvinden, som Filon Præp. evang. VIII 11, 8 ff. fremsætter, ikke er helt fri Fantasi, men virkelig, i hvert Fald delvis, dækker den hos Essæerne gængse Betragtning, kan disse i hende have set et dæmonbesat Væsen. Hvilke Forestillinger man inden for Jødedommen kunde nære paa dette Punkt, viser Tobit 6—8[1]). Her blev Dæmonen fordrevet med Røgelse, iblandet Hjerte og Lever af en Fisk; den samme Virkning kunde vel opnaas ved et magisk Bad[2]). Det er ogsaa rimeligt, at man har tænkt sig, at Berøring med levende og livgivende Vand kunde have en gunstig Indvirkning paa Kvindernes Frugtbarhed[3]). Bestemt at afgøre, hvilke overtroiske Forestillinger Essæerne har forbundet dermed, er naturligvis vanskeligt; men derpaa ligger der for os heller ingen Vægt. Hovedsagen er at bestemme det Milieu, hvor disse Tvætninger hører hjemme, og det er ganske klart det magiske. Man venter af Vandbadet overnaturlige Virkninger i Retning af legemlig Helbredelse og Fordrivelse af Dæmoner eller, hvad der er

---

[1]) At Dæmonerne er særlig virksomme ved det første Samleje, er en overordentlig udbredt Forestilling. Schwally, Sem. Kriegsaltertümer I, p. 75 ff., bringer en Række Eksempler derpaa fra Jordens forskelligste Egne; interessantest er den af Athanasios Fønikierne tillagte Skik, at Bruden først maa defloreres af en Slave, før Brudgommen vover at fuldbyrde Samlejet.

[2]) Man lægge Mærke til, at Tobias (if. Tob. 8, 7) ligesom Essæerne ægtede Hustruen *οὐ διὰ πορνείαν* (hvilket efter Sammenhængen er synonymt med *μὴ δι' ἡδονήν* Bell. II 161 [8, 13]), *ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας*, af Vulg. rigtigt gengivet ved: *sed sola posteritatis dilectione.*

[3]) At hellige Vande besidder Evne til at give Kvinderne Frugtbarhed, er en udbredt Folketro i Nutidens Palæstina; cfr. Gressmann i R. G. G. V, col. 1849.

nært beslægtet dermed, en virkelig fysisk Kraftoverføring; Vandets Evne i saa Henseende bliver tilmed forøget ved »Vidneanraabelse« og anden Besværgelse, og Badet kan saaledes ganske sidestilles med Amuletter, Sten, Rødder, Fiskelever eller andet magisk Tilbehør. At det paa denne Maade benyttes ved Forudsigelser, er da ogsaa umiddelbart forstaaeligt; Astrologi og Magi har til enhver Tid været meget nøje forenede.

Paa genuin jødisk Grund er imidlertid en saadan Anvendelse ganske fremmed. Hvilke Forestillinger der end oprindelig kan have knyttet sig til de i Loven foreskrevne Renselsesbade — i den Tidsperiode, som vi kender fra G. T., findes der ikke Spor af, at man har tillagt dem fysisk-magiske Virkninger. Naar et Menneske var blevet helbredt fra sin Spedalskhed, skulde han rense sig fra den Urenhed, som fulgte med denne Sygdom, hvilket bl. a. skete ved et Bad. Den lovlydige Israelit underkastede sig da denne Foranstaltning, fordi det nu engang saaledes var Jahves Vilje, og det faldt ham næppe ind at spørge efter nogen nærmere Begrundelse; hvis en saadan engang i den forhistoriske Tid havde eksisteret, var den nu ganske glemt. Meget oplysende i denne Henseende er et af Bousset (Rel. des Judent.[2], p. 149) anført Udsagn af Jochanan ben Zakkai: »Hverken gør den døde uren eller Vandet rent; men den Hellige ...... har sagt: »En Lov har jeg fastsat og en Afgørelse har jeg truffet. Du er ikke i Stand til at overtræde min Afgørelse, som er skrevet; dette er min Lovs Bestemmelse»«. Man kunde ganske vist herimod anføre Beretningen om Naamans Helbredelse ved Neddykning syv Gange i Jordans Vand (2 Kg. 5); men i Virkeligheden lærer denne Fortælling det samme. Det er jo nemlig ikke Jordans Vande, men Profeten Elisa, som helbreder; og efter Fortællerens Opfattelse kunde denne sikkert ligesaa godt dertil have bestemt et hvilket som helst andet Middel.

Medens altsaa de hidtil nævnte Tilfælde, hvor den essæiske Badepraksis kom til Anvendelse i medicinsk-magisk og prognostisk Øjemed, er ganske uden Analogi ellers paa gammeltestamentlig-jødisk Grund, forholder det sig noget anderledes med Badet efter Forrettelse af Nødtørft (Bell. II 149 [8, 9]). Dertil findes nemlig en Parallel i det bekendte Sted Deut. 23, 11-24, hvor der gives Bestemmelser for at sikre den sakrale Renhed i Krigslejren. Det indskærpes her først i V. 11 f., at efter en natlig Pollution skal den paagældende opholde sig uden for Lejren indtil Aften, derpaa

maa han tvætte sig, og først efter Solnedgang tør han atter vende tilbage. Dette er let forstaaeligt efter Lev. 15, 16. Men saa hedder det videre i V. 13 f.: »Du skal have en Plads udenfor Lejren, og derhen skal du begive dig (nl. for at forrette din Nødtørft), og en Pæl (el. Spade) skal du have blandt dine Redskaber (?)[1]; og naar du sætter dig ned derude, skal du dermed grave (et Hul) og da atter tildække din Udtømmelse«. Om et Bad i dette Tilfælde er der ganske vist ikke Tale, men man kunde tænke sig den essæiske Praksis fremkommet derved, at Bestemmelserne i V. 11 f. og V. 13 f. blev kombinerede. Imidlertid er det næppe sandsynligt, at Skikken skulde have udviklet sig alene paa dette Grundlag. Num. 5, 1-4, hvor der gives lignende Bestemmelser for Krigslejrens Renhed (P), findes intet om Nødtørft, og overhovedet findes inden for G. T. ikke andet Steds Spor af den Anskuelse, at Ekskrementerne er urene[2]). Hertil kommer, at et Krav som det, Deut. 23, 13 f. opstiller, i Praksis sikkert vilde vise sig ganske uigennemførligt; med Rette betegner Stade det (Akad. Reden, p. 296) som »junge Spekulation«, og det er næppe helt usandsynligt, at de to Vers kunde være en sen Interpolation i Teksten, stammende fra en Tid, da den essæiske eller en dermed beslægtet Praksis var blevet bekendt iblandt de lovstrenge Jøder. Disse har selvfølgelig optaget den og givet den Plads i Toraen som en Renhedsforskrift; men deraf følger ingenlunde, at den har været betragtet paa samme Maade hos Essæerne. Schwally gør (Sem. Kriegsaltert. I, p. 67) opmærksom paa, at det var en udbredt Forestilling, at *homo cacans* var særlig tilgængelig for Dæmonerne, idet de gaar ind gennem *anus*; man sammenligne hermed bab. Berakot 23 a (Goldschmidt I, p. 83):

---

[1]) על־אזנך; LXX har: *ἐπὶ τῆς ζώνης σου*, *Vulg.*: *in balteo*, hvilket svarer til על־אזרך.

[2]) Næppe heller Hez. 4, 9 ff., thi Urenheden fremkommer ved den forbudte Blanding af forskellige Sædarter. Bertholet, Hesekiel, p. 28, mener ganske vist, at Urenheden bliver forøget ved den i V. 12 foreskrevne Tilberedelsesmaade, og V. 15 vilde da indeholde en Lempelse af den Straf, Profetens Handling skal symbolisere. Men dette er næppe Meningen. Tilladelsen til at bruge Oksegødning, et i Orienten almindeligt Brændsel, skal ikke formindske Urenheden, men borttage Profetens rent umiddelbare Afsky for den modbydelige Spise. Ved Sætningen: *καίπερ δὴ φυσικῆς οὔσης τῆς τῶν λυμάτων ἐκκρίσεως* (Bell. II 149 [8, 9]) antyder Josefos, at han heller ikke betragter Ekskrementerne som urene. Senere synes dog Betragtningen — muligvis paa Grund af Deut. 23, 13 f. — i de lovstrenge Kredse at være blevet en noget anden; Joma III 2 (Stracks Udg., p. 14) hedder det: »Følgende var den almindelige Regel i Helligdommen: Enhver, der forrettede sin Nødtørft, var forpligtet til et טבילה, og enhver, som ladede sit Vand, maatte vaske Hænder og Fødder«.

»Tag dig i Agt med Hensyn til din Nødtørft, naar du staar ved Bønnen«, og hele den lange Diskussion, som knytter sig til denne Formaning[1]). Det vilde passe fortræffeligt med den Anvendelse af Badet, som vi tidligere har konstateret hos Essæerne, om de ogsaa har benyttet det til at fjerne den Dæmon, som de eventuelt kunde have faaet i Livet under Forrettelsen af deres Nødtørft; og det vilde ud fra denne Betragtning være umiddelbart indlysende, hvorfor de ikke indlod sig paa noget saadant paa Sabbaten, den Dag, da *ἀστέρες πονηροί* og følgelig ogsaa Dæmonerne i særlig Grad havde Herredømmet (cfr. tidligere p. 156 ff.). Noget for den jødiske Bevidsthed fremmed er der under alle Omstændigheder ved hele den besynderlige og omstændelige Fremgangsmaade, derom vidner tydeligt nok dens Motivering: *ὡς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ*, der allerede (p. 148 f.) har været Genstand for vor Undersøgelse.

Saafremt vi nu har Ret i den Opfattelse, at de essæiske Bade ved Forudsigelser, i medicinsk Øjemed og efter Nødtørft har haft en magisk Karakter og tilsigtet Fordrivelse af Dæmoner, bliver det paa Forhaand sandsynligt, at de Tvættelser, som synes at have været de mest betydningsfulde, de nemlig, som gik forud for Maaltidet, heller ikke har været Renselser, der alene tog Sigte paa at fremkalde levitisk Renhed eller endog blot foretoges af æstetiske Hensyn, men at de Mennesker, der underkastede sig de besværlige Foranstaltninger, har ment at opnaa noget højere dermed, har ventet at faa Del i overnaturlige Goder derigennem; med andre Ord: at Tvættelserne har haft sakramental Karakter. Vi benytter da Udtrykket »Sakramente« i en noget videre Betydning end den sædvanlige, om enhver Handling, hvorved Mennesker gennem et materielt Middel tilstræber at komme i Besiddelse af overnaturlige Goder; »sakramental« bliver efter denne Anvendelse omtrent synonymt med »magisk«, kun at vi med dette sidste Udtryk betegner de grovere Former.

En nærmere Undersøgelse af disse essæiske Bade maa nu begynde med en Sammenligning med de Tvætninger før Maaltidet, som ogsaa de ortodokse Jøder foretog. Det er ikke nogen helt let Opgave, fordi vi om disse sidste kun er temmelig mangelfuldt underrettede; men enkelte Oplysninger derom har vi dog, og det tør

[1]) Cfr. ogsaa Wellhausen, Reste [2], p. 173.

derefter gælde for sandsynligt, at Jøderne paa Kristi Tid har haft for Sædvane at vaske Hænderne, før de holdt Maaltid. Oprindelig var dette en græsk Skik, hvad der fremgaar af de aramaiske Udtryk, der anvendes derom; נטל og נטילה har nemlig næppe nogen Sammenhæng med Roden √נטל, at være tung, belaste; men det græske Ord ὁ ἄντλος eller τὸ ἀντλίον, Øsekar, blev paa Aramaisk til אנטל og נטלא; deraf dannedes Verbet נטל, overhælde med et saadant Øsekar, og deraf igen det abstrakte Substantiv נטילה, der i Forbindelsen נטילת ידים er den almindelige Betegnelse for Haandtvætning[1]). Skikken trængte naturligvis først igennem i de fornemme Huse og ved de større Gæstebud; det var en æstetisk Foranstaltning inden for de Kredse, der var tilgængelige for hellenistisk Indflydelse. Hvorledes og hvornaar den har faaet religiøs Betydning, er ikke klart[2].) Af bab. Šabbat 14 b Goldschmidt I, p. 350 fremgaar det, at ifølge den rabbinske Tradition havde Salomo krævet Tvætning af Hænderne før Nydelsen af hellige Spiser, d. v. s. Ofre; og af Hillel og Šammai eller deres Disciple var denne Fordring udvidet til ogsaa at gælde תרומה, d. v. s. Afgifter til Præsteskabet af nogle Ofre, Markfrugter, Kvæg, og Dejg, som ikke helt havde den samme Hellighedskarakter som de egentlige Ofre. Nu var de to berømte Lærere Jesu ældre Samtidige; paa deres Tid synes altsaa Kravet om Haandtvætning kun at have haft Gyldighed for Præsterne, og endda ikke for profane Spiser, men alene for תרומה og Ofre, og først omkring Midten af det andet Aarhundrede har vi det i den rabbinske Tradition bevidnet, at fromme Jøder vaskede Hænderne før ethvert Maaltid[3]). Men som religiøs Skik er denne Praksis dog sikkert betydeligt ældre. Beviset herfor foreligger i Mk. 7, 3, hvor det hedder: *οἱ γὰρ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι, ἐὰν μὴ πυγμῇ νίψωνται τὰς χεῖρας, οὐκ ἐσθίουσιν, κρατοῦντες τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων*; og at man for at fjærne en mulig Urenhed, som i Dagens Løb kunde have fæstet sig ved Hænderne, er kommet ind paa at anvende som religiøs Sikkerhedsforanstaltning en Skik, som i Begyndelsen kun de fornemme overholdt af rent æstetiske Hensyn, er da ogsaa paa

---

1) Saaledes f. Eks. Brandt, Jüd. Reinheitslehre, p. 26 ff.

2) Cfr. Brandt, anf. Skr., p. 19 ff.

3) Chagiga II 5 Goldschmidt III, p. 847: Man hælder Vand over Hænderne for profane Spiser og for Tiende og for תרומה; for hellige Offerspiser dypper man dem ned deri.

Forhaand ret rimeligt, selv om det altid lige over for den rabbinske Traditions Tavshed vil være noget paafaldende, at Evangelisten betegner den som *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων*. Nogen særlig gammel Tradition kan det under alle Omstændigheder næppe være, og det er derfor i høj Grad usandsynligt, at Bestemmelsen skulde være ældre end den essæiske Praksis, saaledes at man kunde antage, at denne kun var en Skærpelse af en for alle Jøder fælles Renhedsforanstaltning. Det maa i denne Forbindelse ogsaa vel erindres, at Moseloven intet Steds forbød at spise og drikke i en Tilstand af levitisk Urenhed. Snarere kunde man derfor være tilbøjelig til at slutte omvendt, at naar det inden for Essæismen og lignende jødiske Sekter var Skik at tage et Bad før Maaltidet, da kunde en saadan Praksis rent uvilkaarligt have øvet en smittende Indflydelse paa den ortodokse Jødedom og dér bidraget til, at den oprindelig helt verdslige Skik at vaske sine Hænder fik religiøs Karakter.

Og ud fra denne Betragtning maa man vistnok forstaa Mk. 7, 4 og Lk. 11, 38. Paa førstnævnte Sted hedder det: *καὶ ἀπὸ ἀγορᾶς, ἐὰν μὴ βαπτίσωνται, οὐκ ἐσθίουσιν,* idet Subjektet er *οἱ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι,* og der lige forud er fortalt, at disse ikke holder Maaltid uden forud at tvætte deres Hænder. Udelukket er det nu vistnok, at de paa Torvet indkøbte Varer kan være Objekt for *βαπτίσωνται*; i saa Fald maatte man læse *τὰ ἀπ᾽ ἀγορᾶς*, hvad der altid vil være en betænkelig sproglig Korrektur, da den er uden haandskriftlig Bevidnelse. Læsemaaden *ῥαντίσωνται* vilde passe godt til denne Forstaaelse, men den kan meget let være fremkommet som en Afsvækkelse af *βαπτίσωνται*[1]). Derimod var det ingenlunde umuligt, at der som Objekt for *βαπτίσωνται* skulde suppleres *τὰς χεῖρας* fra V. 3; *νίψωνται* og *βαπτίσωνται* vilde da svare til den rabbinske Adskillelse mellem נטילת ידים (*lotio manuum*) og טבילת ידים (*mersio manuum*), som ligger til Grund for det før anførte Sted Chagiga II 5. Det fremgaar tillige heraf, at טבילה blev anset som det virksomste, siden det anvendtes før Nydelsen af Offerspiser. Sammen-

[1]) Den mandæiske Parallel: »Alles was ihr von Märkten und Strassen (heim)-bringt, wascht mit Wasser und esst: denn wer ohne zu waschen isst wird (im Jenseits) auf die (Marter-)instrumente des Hagels ausgestreckt werden« (højre Genza 224, 20 f., citeret efter Brandt, Jüd. Reinheitsl., p. 35) kan ikke være normativ for Forstaaelsen af det nytestamentlige Udtryk, lige saa lidt som den arabiske Diatessaron: »de plejer ikke at spise, hvad der købes paa Torvet, med mindre de har vasket det« (Kap. 20. Ciasca, p. 78).

hængen i Markusstedet kræver jo imidlertid, at man skulde have udstrakt denne Praksis til at gælde ogsaa for profane Spiser, naar Mennesker ved at færdes paa Torvet i særlig Grad havde været udsat for at paadrage Hænderne en eller anden Urenhed. Men dette kan meget vel have været Tilfældet; thi naar man i det hele taget overfor profane Spiser var begyndt at kræve Haandtvætning som en religiøs Foranstaltning, laa det ikke Datidens Jøder særlig fjernt at foretage en saadan Distinktion imellem de nærmere Enkeltheder; og det kan jo være rent tilfældigt, at vi i den rabbinske Tradition ikke finder direkte Vidnesbyrd derom (cfr. Wohlenberg, Komm. z. Evang. Marc., p. 202).

Er nu altsaa en saadan Forstaaelse mulig, tør det dog ikke overses, at den simpleste Gengivelse af Mk. 7, 4 vilde være: »naar de kommer fra Torvet, holder de ikke Maaltid, uden at de først har taget et Bad«. Men at dette skulde gælde ikke blot Farisæerne, men alle Jøder, er ikke nogen helt let Tanke. Wohlenberg (anf. Skr., p. 202) bemærker med Rette: »Auch ein Vollbad, Tauchbad kann es schwerlich bedeuten sollen — wie wäre der Vollzug eines solchen nach jedem Marktbesuch praktisch durchführbar gewesen!« Vil man derfor fastholde denne Oversættelse, kan det vistnok kun ske ved at øve Kildekritik over for Markusteksten; men en saadan Fremgangsmaade er i Virkeligheden ret nærliggende. At nemlig V. 3-4 er en Parentes, er umiddelbart indlysende; ligesaa, at den meget let lader sig fjærne, naar man i Stedet for det af ℵ B D L it. Vg. Peš. overleverede *καί* i V. 5 læser *ἔπειτα* som *ΔΧΓΠ* Syr.[sin.] o. a. har[1]); i saa Fald faar man tillige en upaaklagelig Tekst, medens den sædvanlige er anakolutisk. Sandsynligt er det endvidere, at Mt. har kendt Mk. uden de to Vers; Mt. 15, 2 er nemlig komponeret af Mk. 7, 2 og 5, og af det mellemliggende er der i Matthæusteksten intet Spor; bevisende er denne Omstændighed dog selvfølgelig ikke, idet Matthæus jo kan have anset disse Oplysninger for at være overflødige for hans jødiske Læserkreds. Men inden for selve de to Vers er der en karakteristisk Forskel i Sprogbrugen; medens i V. 2 og 5 at holde Maaltid er udtrykt med den hebraiserende Vending: *ἐσθίουσι τοὺς ἄρτους*, hedder det i V. 3 og 4 kun: *ἐσθίουσιν*. Dertil kommer, at *βαπτισμοὶ ποτηρίων καὶ ξεστῶν καὶ χαλκίων καὶ κλίνων* egentlig er Sammenhæn-

[1]) v. Soden foretrækker i sin Tekst *ἔπειτα*.

gen ret uvedkommende, ja hvis *βαπτίσωνται* i V. 4 a er at forstaa »bader sig«, gælder dette i Virkeligheden hele Verset, idet Jesu Ord i V. 14 f. ligesom Foranledningen i V. 2 og 5 kun tager Sigte paa Tvætning af Hænderne. Man kunde derfor tænke sig, at de to Vers var en senere forklarende Glosse — V. 4 b maaske foranlediget ved en Reminiscens fra Mt. 23, 25 f. — og en Glosse af noget tvivlsom historisk Værdi; alene Udtrykket *οἱ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι* er i den Henseende allerede lidt mistænkeligt. Hvis man vilde vove sig ud paa Gisningernes vilde Hav, kunde man formode, at først indføjede en Interpolator den af Sammenhængen krævede Forklaring: *οἱ γὰρ Φαρισαῖοι, ἐὰν μὴ πυγμῇ νίψωνται τὰς χεῖρας, οὐκ ἐσθίουσιν, κρατοῦντες τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων* samt med Allusion til Mt. 23, 25 og Lc. 11, 39 som Fortsættelse: *καὶ ἄλλα πολλά ἐστιν, ἃ παρέλαβον κρατεῖν, βαπτισμοὺς ποτηρίων καὶ ξεστῶν καὶ χαλκίων καὶ κλινῶν.* En senere kendte jødiske Sekterere, der ligesom Essæerne badede sig før hvert Maaltid, i Særdeleshed naar de kom fra Torvet, hvor de naturligvis ikke kunde undgaa Berøring med *ἀλλόφυλοι.* Saadanne Retninger har nemlig eksisteret. Medens efter Jerusalems Fald den Lære stadig udbredte sig mere og mere i rabbinske Kredse, at alle de mange Renselsesceremonier kun gjaldt dem, der vilde færdes i Templet, hvilket til sidst førte til, at det religiøse Bad ganske forsvandt blandt jødiske Mænd, florerede det i de mindre lovstrenge Partier; paa saadanne tager vel Tertullian Sigte, naar han De bapt. c. 15 (Oehler I, p. 634) siger: *ceterum Israel Judaeus quotidie lavat, quia quotidie inquinatur.* Interpolatoren kan nu muligvis have hørt et lignende Rygte om en eller anden jødisk Sekt og generaliseret; det var ham da ikke træffende med *οἱ Φαρισαῖοι* i V. 3, men han maatte tilføje: *καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι* for derefter i V. 4 at indføre deres Badepraksis, hvorved Udtryksformen fra V. 3 lidt ubehjælpsomt nøje blev efterlignet: *ἐὰν μὴ ...... οὐκ ἐσθίουσιν.* En saadan Formodning vil naturligvis altid være i høj Grad omtvistelig og aldrig kunne bevises. Sikkert er det kun, at Mk. 7, 4 næppe tør benyttes som Bevis for, at Badning før Maaltidet (ved Hjemkomst fra Torvet) var Praksis i farisæiske Kredse paa Jesu Tid; og dette er da heller ikke forudsat i den egentlige Fortælling.

Bevisende er lige saa lidt et i øvrigt meget interessant Sted fra jer.Berakot III 4 (Schwab I, p. 66), som Brandt (Jüd. Reinheitsl.,

p. 40 f.) har fremdraget: »Rabbi Jose ben Jose, der var om Bord i et Skib, saa et Menneske, som bandt et Tov om Livet for at stige ned og bade. Han sagde til ham: Udsæt ikke dit Liv for Fare! Den paagældende svarede: Denne Mand (ɔ: jeg) ønsker at spise. Han sagde til ham: Spis! — Denne Mand (ɔ: jeg) ønsker at drikke. Han svarede: Drik! Efter at de havde naaet Havnen, sagde han til ham: Dér tillod jeg dig det, men kun paa Grund af Livsfaren. Men her er det denne Mand (ɔ: dig) forbudt at smage noget, førend han bliver badet«. I denne Beretning er det altsaa forudsat, at et Bad er nødvendigt før Maaltidet, og det er ogsaa Rabbi Joses Opfattelse; kun Hensynet til Livsfaren bringer ham til at afvige derfra. Men dette Vidnesbyrd staar ret isoleret, og det ligger vistnok nærmest at forklare det som Udslag af Daabssekternes Indvirkning paa Rabbinismen; indtil alle de religiøse Tvættelser blev fuldstændig afskaffede, har der sikkert blandt Lovlærerne hersket ret forskellige Anskuelser om dette Punkt, og Rabbi Jose synes altsaa undtagelsesvis at have været Tilhænger af en stærkt baptistisk Praksis.

Det tør saaledes betragtes som temmelig sikkert, at Oprindelsen til de essæiske Bade før Maaltidet ikke kan søges i de jødiske Renselsesskikke; og der er da ogsaa i Josefos' Skildring enkelte Antydninger af en Opfattelse af Badets Betydning, som var den samtidige farisæiske Jødedom ganske fremmed. Naar det Bell. II 129 (8, 5) hedder, at det paagældende Bad alene giver Adgang til det Hus, hvori Fællesmaaltidet holdes, og som ingen *ἑτερόδοξος* tør betræde, kunde dette jo nok forklares ud fra det almindelige jødiske Synspunkt: levitisk Renhed — og Josefos selv har muligvis forstaaet det saaledes, idet han om Deltagerne bemærker, at de var *καθαροί* — men naar det tilføjes, at de gik ind i Spisesalen »som i en Helligdom« (*εἰς ἅγιόν τι τέμενος*), viser dette Udtryk dog sikkert hen til, at Essæerne efter Badet har følt sig som noget mere end levitisk rene. Og denne Opfattelse bestyrkes, naar vi hermed sammenstiller Bestemmelsen om, at hvis Medlemmer af to forskellige Grader kom til at røre ved hinanden, maatte den højeststaaende straks tage et Bad, idet vi tillige mindes, at denne Foranstaltning sandsynligvis særlig havde Betydning ved de fælles Maaltider. Dersom nemlig det forudgaaende Bad havde været en Renselse i almindelig jødisk Forstand, maatte alle Deltagerne være blevet rene — lige rene, og

dermed var det udelukket, at der kunde være Tale om nogen Risiko ved indbyrdes Berøring[1]). Essæerne har følgelig ment, at Badet skænkede enhver især det forskellige Maal af Hellighed, som han nu efter sin Ordensgrad var i Stand til at rumme; og denne Hellighed maa altsaa være forestillet som noget overnaturligt, nærmest vel som en guddommelig Kraft, som det gjaldt at holde fast paa. Faktisk bliver Vandet ofte i mere primitive Religionsformer paa Grund af dets for al Livsvirksomhed saa betydningsfulde Rolle betragtet som et guddommeligt Element; man tænker sig, at ved at dykke ned deri kommer Mennesker i Forbindelse med Guddommen; og lignende Forestillinger kan meget vel have eksisteret hos Essæerne, thi om deres Efterkommere Sampsæerne konstaterer Epifanios, at »Vandet ærer de, og de betragter det som en Gud, idet de næsten paastaar, at Livet hidrører derfra«[2]). Ud fra en saadan Betragtning forstaar man, at Samfundets Medlemmer efter Badet bevægede sig ind i Spisesalen med en Følelse af, at de kom ind i en Helligdom; de gik jo nu med Bevidsthed om, at de gennem Vandet var kommet i Besiddelse af en guddommelig Renhed og Kraft; derved blev de i Stand til at tilegne sig nye overnaturlige Goder, der tilbødes dem i det hellige Maaltid, og Forventningen derom kunde jo ogsaa nok fylde dem med Ærefrygt. Med saadanne Forestillinger er vi imidlertid kommet over i en helt anden Sfære end den almindelig jødiske: Badet har faaet sakramental Betydning, hvad Lustrationerne indenfor den officielle Jødedom ikke havde (cfr. Bousset, Rel. des Judent.², p. 230).

Og til den Hellighedskarakter, som disse Tvætninger forlenede Essæerne med, svarer, at de derefter iførte sig *ἱεραὶ ἐσθῆτες*. Ganske vist er Josefos' Meddelelser herom noget uklare; han be-

---

1) Ogsaa af en anden Grund er det usandsynligt, at denne Bestemmelse skulde skyldes levitiske Renhedshensyn. Man maatte nemlig i saa Tilfælde nærmest tænke paa Frygt for at komme til at forsynde sig mod Lev. 15, og da adskillige Jøder rimeligvis af praktiske Grunde har søgt at skjule deres Urenhed, kunde det efter Samvær med fremmede nok være det forsigtigste for alle Tilfældes Skyld at tage det foreskrevne Bad; faktisk spillede היב en stor Rolle i de senere Renhedsspekulationer. Men af Essæersamfundets egne Medlemmer, selv om disse ogsaa tilhørte en lavere Grad, kunde det dog ikke befrygtes, at de vilde se gennem Fingre med en mulig paadraget Urenhed og ved at forplante den videre ogsaa bringe deres Ordensbrødre i Ulykke; de maatte jo tværtimod selv, dersom noget besmittende tilstødte dem, straks give sig i Færd med deres Renselse.

2) *τετίμηται δὲ τὸ ὕδωρ, καὶ τοῦτο ὡς θεὸν ἡγοῦνται, σχεδὸν φάσκοντες εἶναι τὴν ζωὴν ἐκ τούτου* (Hær. LIII 1 Dindorf II, p. 508, 24 f.).

retter Bell. II 129, at Deltagerne før Badet ifører sig nogle *σκεπάσματα* af Linned, og i § 131 hedder det saa efter Beskrivelsen af det hellige Maaltid: *ἔπειθ᾽ ὡς ἱερὰς καταθέμενοι τὰς ἐσθῆτας*. Da der ikke er omtalt nogen Skiften af Klæder i Mellemtiden, kunde man deraf slutte, at det var disse *σκεπάσματα*, som altsaa havde været med i Vandet, der udgjorde den hellige Dragt. Men det er dog næppe rimeligt, at Essæerne under hele Maaltidet skulde have beholdt de vaade Klæder paa, selv om noget saadant i det varme Klima ikke vilde være saa sundhedsfarligt som i vort; nærmere ligger det at identificere de nævnte *σκεπάσματα* med de *περιζώματα*, som Novicerne efter Bell. II 137 (8, 7) fik udleveret; og hvis »Bælte«, »Forklæde« er en rigtig Betegnelse for disse Klædningsstykker, synes de da ogsaa utilstrækkelige til andet end netop til at bade med, en Anvendelse, hvor det kun drejede sig om, at Skamdelene ikke kom frem for Solens Lys. Den »hellige Dragt« kunde man saa finde i den *ἐσθὴς λευκή*, som Novicen ligeledes fik udleveret; thi nogen større Vanskelighed volder det næppe at antage, at Josefos kan have glemt at meddele, at man efter Badet ifører sig en hvid Dragt. I denne Sammenhæng hører da muligvis ogsaa Bell. II 123 (8, 3), hvor det hedder: *τὸ γὰρ αὐχμεῖν ἐν καλῷ τίθενται λευχειμονεῖν τε διαπαντός*; dette Udsagn forstaas vel i Reglen saaledes, at Sekten bestandig gik hvidklædt; baade de grove Kapper om Vinteren og de billige Underkjortler til Sommerbrug, som Filon (Præp. evang. VIII 11, 6 Heinichen I, p. 397) omtaler, skulde herefter altsaa være hvide, og dette er naturligvis muligt; men udelukket var det ikke, at *διαπαντός* kunde bero paa en Unøjagtighed hos Josefos, saaledes at han i Virkeligheden dermed kun havde ment den Festdragt, som Medlemmerne bar ved de hellige Maaltider, og som altsaa Novicerne straks fik udleveret for at have den, naar de en Gang blev *μετέχοντες*. Men hvorledes det nu end forholder sig hermed, fremgaar det tydeligt af det før anførte Citat fra § 131, at Sekten har haft en særegen Dragt, en *ἐσθὴς ἱερά* til Brug ved det hellige Maaltid; man kunde i særlig Forstand kalde denne en Ordensdragt, for saa vidt som den sikkert har haft specielle Distinktioner for de forskellige Grader; men hvorledes den i øvrigt har set ud, lader sig jo paa Grund af Kildernes Mangelfuldhed ikke sige.

At det endelig stemmer godt med Badets sakramentale Karakter, at det skulde foretages *ψυχροῖς ὕδασιν* (Bell. II 129 [8, 5]),

vil senere blive nærmere omtalt. Her skal det kun anføres, at i Pseudoklementinerne findes ogsaa Spor af saadanne Tvætninger forinden Maaltidet; det har været en meget betydningsfuld Skik, som har formaaet at holde sig længe. Desværre foreligger der nu kun Antydninger deraf i mere lejlighedsvise Notitser, og vi faar ingen Oplysning om, hvilke Forestillinger man har forbundet dermed; der berettes kun selve Kendsgerningen. Hom. VIII 2 bader Peter før det fælles Aftensmaaltid: *θαλάσσῃ λουσάμενος εἰσηλθὼν καὶ σιτίων σὺν τοῖς προόδοις μεταλαβὼν ἑσπέρας ἐπικαταλαβούσης ὕπνωσεν*; ligesaa IX 23: *αὐτὸς λουσάμενος καὶ τροφῆς ματαλαβὼν ὕπνωσεν*, og X 26: *τῶν οὖν ἄλλων ἀναχωρησάντων ὁ Πέτρος ἐν τῷ ἐκεῖ ὑδροχοείῳ λουσάμενος σὺν τοῖς θελήσασι, χαμαὶ στρωθῆναι κελεύσας ὑπό τινα πυκνὴν τῶν δένδρων κόμην διὰ τὴν σκιάν, κατ' ἀξίαν ἕκαστον κατακλιθῆναι ἐποίησεν· καὶ οὕτως τροφῆς μετελάβομεν.* Baade dette og den følgende Skildring af Maaltidets Forløb minder stærkt om de tilsvarende Skikke hos Essæerne. Herhen hører ogsaa Hom. V 30, hvor Peters Tilhørere vil besøge Appion: *καὶ δὴ λελουμένον αὐτὸν ἤδη κατελαμβάνομεν ἐφ' ἑτοίμῳ τραπέζῃ*; og ved Skildringen af Klemens' Moders Daab (Hom. XIV 1), som fandt Sted *ἐν σκεπινῷ τῆς θαλάσσης τόπῳ*, hedder det: *ἡμεῖς δὲ οἱ ἀδελφοί, τῶν γυναικῶν χάριν ἅμα ἀδελφῷ καὶ ἄλλοις τισὶν ὑποχωρήσαντες καὶ λουσάμενοι.* Senere: *μετὰ ἱκανὰς δὲ ὥρας ὁ Πέτρος ἐλθών, τὸν ἄρτον ἐπ' εὐχαριστίᾳ κλάσας καὶ ἐπιθεὶς ἅλας, τῇ μητρὶ πρῶτον ἐπέδωκεν καὶ μετ' αὐτὴν ἡμῖν τοῖς υἱοῖς αὐτῆς.*

Ud over de fem alt nævnte Tilfælde og et særskilt, som senere skal omtales, hører vi ikke mere om Essæernes Bade; men det er før bemærket, at Josefos ikke behandler denne Praksis under ét, i hvilket Tilfælde man naturligvis maatte have ventet Fuldstændighed, men det sker altid i Sammenhæng med andre Skikke, paa hvilke Hovedvægten synes at ligge. Det er derfor muligt, at Sekten kan have anvendt Tvætninger ved endnu flere Lejligheder; men selvfølgelig lader der sig intet sikkert sige herom; det vil jo altid blive Gætninger. En enkelt af disse har dog Krav paa nærmere Omtale.

I de pseudoklementinske Skrifter finder vi et Par Gange nævnt, at Peter badede sig før Morgenbønnen; i Tripolis begynder han sin Dag *λουσάμενος εἶθ' οὕτως εὐξάμενος ἐκαθέσθη* (Hom. X 1), og den følgende Dag gaar han ligeledes ud til det derværende

ὑδροχοεῖον, ὅπως λουσάμενος εὔξηται (Hom. XI 1), i hvilket sidste Tilfælde hans Ledsagere følger hans Eksempel; i denne Forbindelse henhører vel ogsaa Epifanios' Meddelelse om, at *Περίοδοι Πέτρου* skildrede Apostlen *ὡς αὐτοῦ καθ' ἡμέραν βαπτιζομένου ἁγνισμοῦ ἕνεκεν* (Hær. XXX 15 Dindorf II, p. 107 25 f.). Badet før Morgenbønnen minder nu om de i Talmud omtalte טבלי שחרית, hvilke man, som tidligere (p. 60 f. og 67) bemærket, undertiden har villet identificere med Essæersekten. Hovedstedet for vort Kendskab til disse Mennesker er Tosefta Jadajim II: »Morgendøberne sagde til Farisæerne: Vi anklager Eder, fordi I udtaler Navnet om Morgenen uden at have badet. Farisæerne svarede: Vi anklager Eder, Morgendøbere, fordi I udtaler Navnet fra dette Legeme, hvori der er Urenhed«[1]). Af den første Passus synes at fremgaa med Sikkerhed, at טבלי שחרית tog deres Bad for at forberede sig til Morgenbønnen, hvori Guds Navn forekom. Hvad Farisæerne mener med deres Svar, er ikke helt klart; rimeligvis vil de dermed kun sige: »Eders Bad nytter ikke noget, eders Legeme vedbliver trods dette at være urent«. Hyppigt finder man deri en Bebrejdelse for levitisk Urenhed, paadraget ved en natlig Pollution, og Hensigten med Lustrationen skulde da være at rense sig herfor[2]). Men dette er næppe sandsynligt. Benævnelsen »Morgendøbere« forudsætter, at de tog deres Bad *hver* Morgen; thi ingen vilde jo dog falde paa at give dem et saadant Navn, hvis det kun skete en enkelt eller nogle faa Gange om Maaneden; og at de skulde have foretaget Lustrationen dagligt, fordi de ikke med Sikkerhed kunde vide, om der ikke i Nattens Løb var passeret dem noget, er heller ikke rimeligt. Men hvad enten den ene eller den anden Forstaaelse er den rette, er det umuligt nærmere at afgøre, hvilke Mennesker der i dette Udsagn er sigtet til; og et Par andre Steder, hvor »Morgendøberne« nævnes, er lige saa uklare. Jer. Berakot III 6 (Schwab I, p. 64) fortælles det, at da Rabbi Chanina passerede de varme Kilder ved Tiberias og saa Morgendøberne, sagde han: »Hvad gør טבלי שחרית her? Lad dem dog gaa hen og lære«. Men senere befalede han ogsaa dem af sine Disciple, som

---

1) Stedet er citeret efter Grätz, der (Geschichte der Juden [4] III, p. 700) mener at give en rigtigere Tekst: אומרים טובלי שחרית קובלנו עליכם פרושים שאתם מזכירים את השם בשחרית בלא טבילה: אומרים פרושים קובלנו עליכם טובלי שחרית שאתם מזכירים את השם מן הגוף שיש בו טומאה.

2) Saaledes f. Eks. Brandt, Jüd. Bapt., p. 49.

havde det Behov, at rense sig. Imidlertid viser denne Fortælling jo kun, at Rabbi Chanina ansaa et Bad for nødvendigt til Renselse for levitisk Urenhed; men den udtaler intet om, at »Morgendøberne« har handlet af det samme Motiv; hvis Rabbien havde ment dette, vilde han næppe have dadlet dem. I den babyloniske Talmud (Berakot 22 a Goldschmidt I, p. 79) spørger Rabbi Josua ben Levi, hvilken Nytte Morgendøberne har af deres Bade; en Afskylning med 9 Qab Vand var jo dog tilstrækkelig. Derpaa svarer Rabbi Chanina, at de ældre Autoriteter havde forlangt 40 Sea Vand; et saadant Kvantum var det ikke altid let at tilvejebringe, og Tanken derom kunde undertiden afholde Mennesker fra Utugt. Men noget egentligt Svar paa Rabbi Josuas Spørgsmaal indeholder denne Oplysning dog ikke; thi טבלי שחרית, som badede hver Morgen, kunde dog ikke derved afholdes fra Utugt. Rabbi Chaninas Refleksioner over Fædrenes Overlevering (nemlig om, hvor vidt der krævedes 40 Sea Vand og Neddykning, eller om 9 Qab og Afskylning var tilstrækkeligt) tager kun deres Udgangspunkt i Morgendøbernes Badepraksis, men indeholder intet om de Forestillinger, som disse selv har forbundet dermed.

Vor Viden om טבלי שחרית er da indskrænket til, hvad der kan sluttes af deres Navn alene. Det er muligt, at de kun betegner en strengere farisæisk Retning, thi ogsaa Rabbinerne opstillede den Fordring, at man efter Urenhed[1]) skal bade før Fremsigelsen af שמע og תפלה; hvis man ikke har Lejlighed dertil, tør man kun fremsige Bønnerne i Tanken, ikke med Ord (cfr. Brandt, Jüd. Bapt., p. 53). Men det er ogsaa muligt — og efter den Kritik at dømme, som Morgendøberne var Genstand for fra Farisæernes Side, er dette det sandsynligste — at der her foreligger et Vidnesbyrd om en mere sekterisk Bevægelse, hvor en baptistisk Praksis havde faaet Indpas[2]); men hvor nær eller hvor fjernt denne i øvrigt har staaet Essæismen, derom lader sig intet sige.

---

[1]) En saadan paadrog man sig ved Pollution efter Lev. 15, 16 og paa Josefos' Tid (C. Ap. II 203 [24]) tillige ved Samleje. Hvor vidt denne Anskuelse allerede foreligger i P, er omstridt; Lev. 15, 18 forstaas af de fleste Forskere saaledes, at baade Mand og Kvinde efter Samlejet skal bade; bedre vilde det dog passe saavel med Bestemmelsens Ordlyd som med de Omgivelser, i hvilke den findes, om der dermed var sigtet til et Undtagelsestilfælde; cfr. König i R. E. XVI, p. 565 ff. For den Tid, der her kommer i Betragtning, er imidlertid Forstaaelsen af P uvæsentlig.

[2]) Forfatteren til Judith har overleveret os Spor af en lignende Betragtning. 12, 7 f. hedder det om Heltinden: *καὶ ἐξεπορεύετο κατὰ νύκτα εἰς τὴν φάραγγα Βαιτυλουὰ καὶ ἐβαπτίζετο* (*ἐν τῇ παρεμβολῇ* er Dittografi fra foregaaende Linie;

Paa samme Maade maa der dømmes om det bekendte Udsagn i III Bog af de sibyllinske Orakler, hvis Affattelse efter de allerfleste Forskeres Mening (Schürer III, p. 571 ff.) skal ansættes til en Gang i det andet førkristelige Aarhundrede. V. 591 ff., som hører til de almindelig anerkendt jødiske Bestanddele af III Bog, hedder det: *ἀλλὰ γὰρ ἀείρουσι πρὸς οὐρανὸν ὠλένας ἁγνὰς ὄρθριοι ἐξ εὐνῆς αἰεὶ χρόα ἁγνίζοντες ὕδατι καὶ τιμῶσι μόνον τὸν ἀεὶ μεδέοντα ἀθάνατον καὶ ἔπειτα γονεῖς*; *χρόα* er Klemens Aleksandrinus' Læsemaade, som Geffcken i sin Udgave (p. 78) og Lanchester i Oversættelsen hos Charles II, p. 389, følger[1]). Der er da her sagt, at de paagældende tidligt om Morgenen (*ὄρθριοι*), naar de har rejst sig fra deres Leje, opløfter deres Hænder mod Himlen til Bøn, idet de bestandig renser deres Legeme (Hud) med Vand. Lanchester bemærker: »The insistence on lustration is specially Essene«, og med de opløftede Hænder kunde man sammenligne, at ogsaa Therapeuterne *ἐπὰν θεάσωνται τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα, τὰς χεῖρας ἀνατείναντες εἰς οὐρανὸν, εὐημερίαν καὶ ἀλήθειαν ἐπεύχονται* (D. V. C. 89 M. II 485 fin). Forudsat, at Sibyllinerne ikke bestaar af smaa, oprindelig slet ikke sammenhørende Orakler, kan der imidlertid med det anførte Udsagn næppe være sigtet til Essæerne af Hensyn til den Betydning, som i de foregaaende Vers tillægges Ofrene; V. 573—79 indeholder i hvert Fald Ideer, der vanskeligt kan være essæiske; og vi gør derfor vistnok rettest i at betragte V. 591 ff., som fremgaaet af en jødisk Kreds, hvor baptistisk Praksis havde vundet Indpas, uden at den derfor just i alle andre Henseender havde tilegnet sig de essæiske Lærdomme[2]). Er da hverken טבלי שחרית eller de i

---

cfr. Cowley hos Charles II, p. 262) *ἐπὶ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος. καὶ ὡς ἀνέβη, ἐδέετο τοῦ κυρίου θεοῦ Ἰσραὴλ κ. τ. λ.*. Cfr. ogsaa Aristeasbrev § 305 Wendland, p. 80: *ὡς δὲ ἔθος ἐστὶ πᾶσι τοῖς Ἰουδαίοις, ἀπονιψάμενοι τῇ θαλάσσῃ τὰς χεῖρας, ὡς ἂν εὔξωνται πρὸς τὸν θεόν, ἐτρέποντο πρὸς τὴν ἀνάγνωσιν κ. τ. λ.*

[1]) Haandskriftgruppen *Φ* har *χέρας*, *Ψ* *κεῖρας*; Klemenscitatet findes Protrept. VI 70 Stählin I, p. 53, 22 ff.

[2]) Umuligt er det ikke, at der har eksisteret en jødisk Sekt »Sibyllisterne«, som i mange Henseender stod Essæere og Therapeuter nær; til dem maatte da vel ogsaa det »essæiske« Sted fra Or. Sib. IV 165 ff. henføres (cfr. Friedländer, Der vorchrl. jüd. Gnosticismus, p. 10). En saadan Sekt anføres af Kelsos, men vi har kun Navnet overleveret, thi Origenes' Bemærkninger dertil viser, at han intet som helst ved derom: *εἶπε δέ* (sc. *ὁ Κέλσος*) *τινας εἶναι καὶ Σιβυλλιστάς, τάχα παρακούσας τινῶν ἐγκαλούντων τοῖς οἰομένοις προφῆτιν γεγονέναι τὴν Σίβυλλαν καὶ Σιβυλλιστὰς τοὺς τοιούτους καλεσάντων* (C. Cels. V 61 Koetschau II, p. 65, 10 ff.).

Sibyllinerne skildrede Baptister Essæere, bortfalder dermed Støttepunkterne for Antagelsen af et essæisk Bad før Morgenbønnen. Det er jo muligt, at Sekten alligevel har kendt den Praksis, som Pseudoklementinerne tillægger Apostlen Peter, men noget Bevis herfor lader sig som sagt ikke føre.

Forinden vi gaar over til at behandle det sjette og sidste Tilfælde af essæisk Daabspraksis, som vi har bevidnet, omtaler vi kortelig den Maade, paa hvilken den maa tænkes udført. Om Tvættelserne benytter Josefos bestandig Udtrykket *ἀπολούεσθαι* (Bell. II 129 [8, 5], 149 [8, 9], 150 [8, 10]) samt en enkelt Gang *λουτρόν* (Bell. II 161 [8, 13]), og man har da fundet det paafaldende, at Betegnelsen *βαπτίζεσθαι* eller *βάπτειν* ikke forekommer[1]); men i LXX var jo *λούεσθαι* det almindelige Udtryk om de levitiske Renselser (svarende til hebr. רחץ Lev. 14, 8. 9; 15, 5. 6. 7. 8. 10. 11. 13. 16. 18. 21. 22. 27 o. s. v.), og som saadanne har vel Josefos opfattet dem; at han Ant. XVIII 117 (5, 2) bruger *βαπτισμός* og *βάπτισις*, har sin Grund i, at der her er Tale om *Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ*, hvilken Benævnelse naturligvis maatte lægge Anvendelsen af de rodbeslægtede Udtryk meget nær[2]). Nu foregik de gammeltestamentlige Ablutioner i Reglen ved et Bad, ikke derimod ved en Afgnidning eller Skylning med Vand[3]), hvad *λούεσθαι* i og for sig kunde be-

---

[1]) Saaledes W. Brandt, Die jüd. Bapt., p. 69.

[2]) At Johannes benævnedes ὁ *βαπτιστής* hænger rimeligvis atter sammen med Arten af hans Daabsvirksomhed, der kun tilsigtede et enkelt Bad til Indførelse i hans Discipelsamfund, derimod ikke stadigt gentagne Tvættelser som de hidtil omtalte essæiske; om Bannus bruges *λούεσθαι*.

[3]) Sikkert med Urette forsøger Brandt (Jüd. Bapt., p. 28 ff.) at gøre gældende, at man ofte har klaret sig med en Afskylning, dels fordi Palæstina var saa vandfattigt, at man ikke overalt kunde faa Lejlighed til at komme i tilstrækkelig dybt Vand, og dels navnlig fordi der saa sent som paa Kronistens Tid ikke i Templet fandtes et Bassin eller anden Indretning, hvor Præsterne kunde foretage deres Renselser ved Neddykning; dette sidste vil han slutte af, at Kronisten ikke antedaterer en saadan til det salomoniske Tempel 2 Kr. 4, 6. Men hertil er dog at sige, at Kronisten netop dér anfører, at Kobberhavet benyttedes af Præsterne til Tvætning; og vel var det højst upraktisk til saadant Formaal, men man kan dog ikke sige, at et Menneske, som havde villet bade i Kobberhavet, ikke var kommet derfra med Livet; saafremt der blot havde været en Stige udvendig og indvendig, synes jo netop Bassinets Dybde, 5 Alen = 2,45 m, passende til et Bad, da det jo vanskelig kunde være fyldt lige til Randen. Under alle Omstændigheder kunde Kronisten meget vel tænke sig, at dette Kobberbassin tidligere havde gjort samme Tjeneste som en anden Badeindretning i det eftereksilske Tempel.; i det herodianske benyttedes efter den talmudiske Overlevering (Joma c. III) בית הפרוה i dette Øjemed.

tyde, og der er Grund til at antage, at ἀπολούεσθαι hos Josefos staar i samme Betydning. Herfor taler dels de σκεπάσματα, som ifølge Bell. II 129 (8, 5) Mændene, og de ἐνδύματα, som efter Bell. II 161 (8, 13) Kvinderne var iført, medens Renselsen stod paa; saadanne Klædningsstykker passer dog bedst til et Bad, hvor man dykker ned under Vandet, medens de vilde være temmelig generende ved en Afskylning eller Bestænkelse; dels tyder herpaa ogsaa Udtrykket εἰς ἓν συναθροίζονται χωρίον (Bell. II 129 [8, 5]), idet dermed rimeligvis betegnes det Vandløb i Nærheden, hvor Badningen kunde foregaa. At »Stedet« var under aaben Himmel, fremgaar af, at Lustrationen foretoges ψυχροῖς ὕδασιν; i Badehusene blev Vandet nemlig i Reglen opvarmet.

Man kunde nu spørge, hvor Essæerne da under aaben Himmel har faaet Lejlighed til at foretage deres Neddykninger. Palæstina er ikke rigt paa store Floder, og Brandt (Jüd. Bapt., p. 68) gør gældende, at Jordan var den eneste, hvori man kunde bade hele Aaret igennem; han er derfor tilbøjelig til at antage, at Essæerne har badet i Damme; men dette er dog lidet sandsynligt; thi saafremt vi har haft Ret i vor Opfattelse af Badets sakramentale Karakter og Essæernes Tro paa derigennem at komme i Forbindelse med det guddommelige Element, er det dermed næsten givet, at de maa have opstillet Kravet om, at Neddykningen skulde foregaa i »levende«, d. v. s. i stedse rindende Vand. Til Forestillingen om Vandets guddommelige Kvalitet bidrog det nemlig ikke mindst, at det i Floder og Kilder kom strømmende fra ukendte Egne; for den primitive Fantasi blev dette let til: fra Guddommens Bolig, fra denne selv. Nu er der for de gammeltestamentlige Lustrationers Vedkommende ikke mere Spor af denne Betragtning; det hedder i Almindelighed blot, at man skal rense sig ved at »bade« eller »bade i Vand«; Hovedvægten ligger utvivlsomt her paa Vandets rent legemligt rensende Egenskaber. Et Par enkelte Gange er der dog ogsaa i Moseloven stillet Krav om »levende« Vand. Lev. 15, 13 siges det saaledes, at en Mand, som er blevet helbredet for Udflaad fra Genitalierne, 7 Dage derefter skal vaske sine Klæder og bade sit Legeme במים חיים; andetsteds hedder det derimod kun במים (15, 5. 6. 7. 8. 10. 11. 16. 18. 21. 22. 27; 16, 4. 24. 26. 28; 17, 15 o. s. v.). Imidlertid gengiver LXX ogsaa i 15, 13 kun ὕδατι, hvorfor der kunde være en vis Sandsynlighed for Brandts Formodning (Jüd. Bapt., p. 25),

at חיים ikke er oprindeligt, men først stammer fra en senere Tid, da den Forestilling havde vundet Hævd, at til Renselser besad rindende Vand en ganske særegen Kraft. Efter Forskrifterne i Lev. 14, 4 ff. slagtes en ren Fugl over et Lerkar fyldt med »l e v e n d e« Vand; i den blodblandede Vædske dyppes Cedertræ, karmosinrødt Garn, Ysop samt en levende, ren Fugl, og en helbredet spedalsk bestænkes dermed 7 Gange; Fuglen faar derpaa Lov til at flyve bort over Markerne, og den spedalske har overstaaet Begyndelsen af de vidtløftige Ceremonier, der er forbundet med hans Renselse[1]); i Lev. 14, 49 ff. er den samme Fremgangsmaade forordnet for »Spedalskhed« paa Bygninger. Endelig i Num. 19 er Offerdyret en rød fejlfri Kvie, som ikke har været under Aaget; den brændes sammen med Cedertræ, Ysop og karmosinrødt Garn, og naar man da over Asken deraf hælder »l e v e n d e« Vand (V. 17), faar man et Middel til Renselse af saadanne, som er blevet urene ved Berøring med Lig. Baade Lev. 14 og Num. 19 tilhører P; de anførte Bestemmelser kan saaledes repræsentere urgamle Fremgangsmaader, som var blevet praktiseret ned gennem Tiderne, og hvis oprindelige Betydning for længst var ganske glemt, da de blev kodificeret; men det er paa den anden Side vistnok ogsaa muligt, at de kan have indsneget sig paa et temmelig sent Tidspunkt, idet Præsteskriftets Redaktor da selvfølgelig heller ikke under denne Forudsætning ser andet deri end Ceremonier, der nu en Gang er foreskrevne, men i øvrigt uforstaaelige.

Hvorledes det end forholder sig dermed, er det sikkert, at i den senere Jødedom kom מים חיים til at spille en stedse større Rolle. I Deuterozakarja (14, 8) hører det med til Fremtidsforventningen, at paa hin Dag skal der sprudle »levende« Vand frem af Jerusalem; og i Mišnatraktaten Miqvaot, hvor det indgaaende drøftes, hvilken Slags Vand der skal benyttes til de forskellige Lustrationer, er Forudsætningen, at det rindende Vand, Kildevandet, er det bedste, og kun Vanskeligheden ved at skaffe det til Veje i tilstrækkelig Mængde har medført en Række Lempelser. Bestemmelserne foreligger for os i en Redaktion fra Slutningen af andet Aarhundrede e. Kr. (Schürer I, p. 121), og de er ved de mange Bearbejdelser i Tidens Løb blevet lige saa menings-

[1]) Senere (V. 8 f.) hedder det, at han skal bade sit Legeme »med Vand« (ikke: »med levende Vand«); man kunde heri se et Vidnesbyrd om, at den første indviklede Proces tilhørte et andet Lag i Overleveringen.

løse som de fleste andre rabbinske Overleveringer; man sondrer saaledes mellem seks forskellige Grader af Badets Kvalitet, bl. a. efter hvor store Kvanta af Vandet der er »tilflydt«, og hvor meget der er »øst«. Men klart er det under alle Omstændigheder, at den bærende Forestilling ved disse Traditioners Udformning, der sikkert i sin første Begyndelse gaar tilbage til den førkristelige Tid, er Teorien om Kildevandets Superioritet.

I den ortodokse Kasuistik druknede denne Anskuelses oprindelige Betydning nu efterhaanden ganske, men vi træffer den tydeligere hos mere eller mindre hæretiske jødiske Sekter. Hertil tør man regne Forfatteren til IV Bog af de sibyllinske Orakler, som Schürer (III, p. 580) med de fleste nyere Forskere daterer til ca. 80 e. Kr.; dér hedder det V. 165: *ἐν ποταμοῖς λούσασθε ὅλον δέμας ἀενάοισιν*. Og i Pseudoklementinerne betones det dernæst Gang paa Gang, at Daab og Tvætninger foregaar i »levende« Vand (*ὕδωρ ζῶν*, Contest. Jac. 1, Hom. XI 26[1]); i stedse rindende Vand (*ὕδωρ ἀέναον*, Hom. IX 19[2]), XI 35), i Havet (Hom. VIII 2, XIV 1), i Kilderne nærved Havet (Hom. XI 36[3]). Elchasai foreskriver sine Tilhængere for at neutralisere Bid af en gal Hund et Bad i en *Flod eller Kilde* (Phil. IX 15 Duncker, p. 466, 27). I det kristelige Skrift Didache, der rimeligvis er blevet til i en afsides Egn i Syrien ved det andet Aarhundredes Begyndelse[4]), hedder det ligeledes i Bestemmelserne om Daaben: *βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι*. Kun for det Tilfælde, at saadant ikke haves,

---

[1]) Paa dette sidste Sted er der endog lagt Profeten, d. v. s. Jesus, følgende Udtalelse i Munden: *ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι, εἰς ὄνομα πατρός, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*. Rec. VI 9 hedder det kun: *amen dico vobis, nisi quis denuo renatus fuerit ex aqua, non introibit in regna coelorum.*

[2]) Hom. IX 19: *ἀενάῳ ποταμῷ ἢ πηγῇ ἐπεί γε κἂν θαλάσσῃ ἀπολουσάμενοι ἐπὶ τῇ τρισμακαρίᾳ ἐπονομασίᾳ*; Rec. IV 32: *per aquam fontis, aut fluminis, aut etiam maris.*

[3]) Teksten lyder: *καὶ εἰς τὰς ἐν τῇ θαλάσσῃ πλησίον οὔσας πηγὰς βαπτίσας*, hvilket egentlig maatte oversættes: »døbte i Kilderne, der befandt sig i det nærliggende Hav«, hvorved Havets Ligestilling med Kilder som Daabsvand vilde være begrundet med, at det ogsaa var et Produkt af Kildevæld; ligesaa hedder det XI 35: *ἀγαγών με εἰς τὰς ἐν τῇ θαλάσσῃ πλησίον οὔσας πηγάς, ὡς εἰς ἀέναον ἐβάπτισεν ὕδωρ*. Men Rec. VI 15 har i Parallelstederne: *in fontibus, qui contigui habentur mari, perennis aquae mihi baptismum dedit,* og senere: *ad fontes, quos mari contiguos supra diximus.* Cfr. Brandt, Jüd. Bapt., p. 94 f.

[4]) Cfr. Harnack, Chronologie I, p. 431 ff., og Knopf, Nachap. Zeitalter, p. 42 f. Harnacks Datering mellem 131 og 160 er vel temmelig sen; rettere Knopf: mellem 90 og 140.

tillades det her ogsaa at benytte almindeligt Vand: *ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς ὕδωρ ζῶν, εἰς ἄλλο ὕδωρ βάπτισον· εἰ δ' οὐ δύνασαι ἐν ψυχρῷ, ἐν θερμῷ. ἐὰν δὲ ἀμφότερα μὴ ἔχῃς, ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρὶς ὕδωρ* (VII 1-3)[1]. I Thomasakterne, hvis Grundlag rimeligvis er opstaaet i syrisk-gnostiske Kredse[2], foreligger et Rudiment af den samme Anskuelse. Den Epiklese, som Apostlen foranstalter over en Skaal Vand, hvormed han vil helbrede den kyske Ynglings Hænder, lyder nemlig saaledes: »Kom Vand fra *de levende Vande* (*τὰ ὕδατα ἀπὸ τῶν ὑδάτων τῶν ζώντων*), det evige, som er os sendt fra de evige, Hvile, der er os sendt fra Hvilen, den hjælpende Kraft, som kommer fra hin Kraft, som besejrer alt og underordner det under sin egen Vilje; kom og bo i disse Vande, for at den Helligaands Gave kan blive fuldkommen meddelt«[3]. Og ved at vaske sine Hænder i dette Vand fik den unge Mand sin Førlighed igen.

Disse Eksempler, hvis Antal kunde forøges meget betydeligt[4],

---

[1]) Saa sent som paa Tertullians Tid synes endnu denne Opfattelse af Kildevandets Fortræffelighed at have holdt sig indenfor visse kristelige Kredse. De bapt. 4 (Oehler I, p. 623) skriver den berømte Kirkelærer rimeligvis i bevidst Modsætning til saadanne Meninger: *nulla distinctio est, mari quis an stagno, flumine an fonte, lacu an alveo diluatur.* Men hans Begrundelse af denne Paastand er ganske vist ikke mindre besynderlig end den Betragtning, der ligger til Grund for Kravet om det »levende« Vand.

[2]) Cfr. Harnack, Chronologie I, p. 545 ff. Kirsopp Lake, E. R. E. II, p. 388, lokaliserer dem til Egnen omkring Edessa.

[3]) *Acta Thomae* c. 52 Bonnet II 2, p. 168, 15 ff. Med Rette gør Bousset, Hauptprobl. der Gnosis, p. 280, opmærksom paa, at den sidste Sætning med Omtalen af den Helligaands Gave er ganske fremmed for Sammenhængen, hvor det jo kun drejer sig om at helbrede Ynglingens Hænder. Det er en Kristianisering af Udsagnet ud fra Tanken om den Helligaands Meddelelse i Daaben. Primitiv er derimod den Forestilling, at Vandets Kraft beror paa, at det er kommet fra de guddommelige evige Vande; derfor Bønnen til disse om at sænke sig ned og bo i de jordiske.

[4]) Hos de gnostiske Sekter var Troen paa det »levende« Vands Kraft vidt udbredt. Saaledes hos Sethianerne, hvor der er Tale om at drikke det; om Sektens Forløserskikkelse hedder det nemlig: *ἀλλὰ γὰρ μετὰ τὸ τὰ ἐν μήτρᾳ μυστήρια μυσαρὰ εἰσελθεῖν ἀπελούσατο καὶ ἔπιε τὸ ποτήριον ζῶντος ὕδατος ἀλλομένου,* og Virkningen heraf fremgaar af Fortsættelsen: *ὃ δεῖ πάντως πιεῖν τὸν μέλλοντα ἀποδιδύσκεσθαι τὴν δουλικὴν μορφὴν καὶ ἐπενδύσασθαι ἔνδυμα οὐράνιον* (Hippolyt, Phil. V 19 Duncker, p. 206, 75 ff.). Ligesaa hos Justins Tilhængere; i Baruks Bog har Hippolyt læst, at den, der optages i deres Samfund, *πίνει ἀπὸ τοῦ ζῶντος ὕδατος, ὅπερ ἐστὶ λουτρὸν αὐτοῖς, ὡς νομίζουσι, πηγὴ ζῶντος ὕδατος ἀλλομένου* (Phil. V 27 Duncker, p. 230, 79 f.). I det følgende findes samme Adskillelse mellem himmelske og jordiske Vande, som forelaa i Thomasakterne; thi der er gjort Skel mellem to Slags Vand: dels det, som er under den onde Skabnings Himmelhvælving, *ἐν ᾧ λούονται οἱ χοϊκοὶ καὶ ψυχικοὶ ἄνθρωποι,* og dels det levende Vand over den godes Hvælving, *ἐν ᾧ λούονται οἱ πνευματικοὶ ζῶντες ἄνθρωποι κ. τ. λ.*

er alle hentet fra de samme Egne, hvor ogsaa Essæersamfundene maa antages at have haft hjemme; og naar der i Sektens umiddelbare Nærhed findes saa mange Vidnesbyrd om en Anskuelse, der vilde passe fortrinligt til dens egen Betragtning af Badets Betydning, kan det vistnok være berettiget at anvende en Analogislutning. Essæerne har da ogsaa efter al Sandsynlighed krævet, at deres Tvætninger skulde foregaa i »levende« Vand. Under denne Forudsætning forstaas det let, at Josefos fremhæver, at Sekten badede *ψυχροῖς ὕδασι*, ja muligvis er »koldt« og »levende« i denne Forbindelse ganske synonyme; herpaa kunde det i hvert Fald tyde, at det om et af Elchasæernes Bade hedder, at det skal udføres i »koldt« Vand (Phil. IX 16 Duncker, p. 468, 42), og om et andet dermed ganske ensartet, at det skal foregaa i en Flod eller en Kilde (Phil. IX 15 Duncker, p. 466, 27). Og man indvende ikke herimod, at et saadant Krav var uigennemførligt for Essæernes Vedkommende paa Grund af Landets Fattigdom paa dertil egnede Floder. Thi hvis de kun i Nærheden af en Kilde gravede et Bassin med Tilløb fra denne og ligeledes med Afløb, vilde de jo dermed have den ønskede Lejlighed til at bade i »levende« Vand. Et saadant *ὑδροχοεῖον* fandtes efter Pseudoklementinernes Fremstilling (Hom. X 1. 26, XI 1) i Tripolis, hvori Peter og hans Ledsagere[1]) kunde foretage deres Tvætninger, og X 1 betegnes det udtrykkeligt som *ὑδροχοεῖον μέγα, εἰς ὃ διηνεκῶς πλούσιον ἔρρεεν ὕδωρ.* En lignende Indretning turde sikkert i mange Tilfælde være ment med Josefos' ubestemte Udtryk: *εἰς ἓν συναθροίζονται χωρίον* (Bell. II 129 [8, 5]).

Efter denne Digression gaar vi endelig over til den sjette og sidste Form for essæisk Daabspraksis, som vi hidtil ikke har inddraget i Behandlingen. Meddelelsen herom findes som sædvanlig i en ganske kort og tilsyneladende ret tilfældig Notits hos Josefos, men den er ikke desto mindre et Vidnesbyrd af den allerstørste Betydning. I Skildringen af Noviciatets forskellige Trin (Bell. II 137 ff. [8, 7]) berettes det, at den vordende Essæer efter et Aars Prøvetid træder Ordenen nærmere *καὶ καθαρωτέρων τῶν πρὸς ἁγνείαν ὑδάτων μεταλαμβάνει* (138). Dette Udtryk oversættes nu i Reglen: »og han faar Del i de renere, Hellighed virkende

---

[1]) Hom. XI 1: *ὁμοίως τε καὶ ἡμεῖς ἀκολούθως ἐποιήσαμεν.* X 26: *σὺν τοῖς θελήσασι.*

Vande«, hvilke da forstaas som de alt nævnte, i § 129 (8, 5) omtalte Bade før Maaltidet; dertil faar Novicen altsaa Adgang allerede efter et Aars Forløb, men først efter to Aars yderligere Prøvetid faar han Lov til at deltage i de fælles Maaltider. Nu stemmer det ganske vist med denne Opfattelse, at de renere Vande skal virke Hellighed, thi i § 129 er Badet før Maaltidet netop benævnt *ἁγνεία* [1]). Men alligevel er den sikkert ganske uholdbar. Man maa nemlig derimod først indvende, at Tvætningerne før Maaltidet i Teksten er saa langt fjernede fra Stedet her, at det ingenlunde for Læseren er umiddelbart indlysende, at der er sigtet til dem; selv *πρὸς ἁγνείαν* indeholder næppe tilstrækkelig Vejledning i saa Henseende. Dernæst kommer Komparativen *καθαρωτέρων* ved denne Gengivelse til at svæve saa underligt i Luften; man spørger: renere end hvad? og Svaret maa vel blive: renere end de Lustrationer, Novicen underkaster sig i det første Aar[2]); man maatte derved fortrinsvis tænke paa Bad efter Nødtørft, hvad dog ligger temmelig fjernt. Endelig — og det er *punctum saliens* — hviler Oversættelsen paa en grammatisk Unøjagtighed; man gengiver nemlig, som om Teksten havde lydt *καὶ τῶν καθαρωτέρων πρὸς ἁγνείαν ὑδάτων*, men Artiklen staar netop ikke foran *καθαρωτέρων*, men derefter; den sprogligt korrekte og umiddelbart mest nærliggende Gengivelse bliver da: »faar Del i Vande, som er renere end dem til Hellighed«; hvis Verbet havde krævet Akkusativ, vilde Konstruktionen have været *καὶ καθαρώτερα τῶν πρὸς ἁγνείαν ὑδάτων*. Med denne Oversættelse bortfalder alle de nævnte Vanskeligheder, og Meningen bliver ganske klar[3]). Vandene *πρὸς ἁγνείαν* betegner da de Lustrationer, som stadig gentages, ikke specielt dem forud for Maaltidet, men samtlige de forskellige Arter, vi har omtalt i det foregaaende; hvorvidt Novicen allerede i det forløbne Aar har haft Lejlighed til at gøre Brug af dem alle, derpaa ligger ingen Vægt; der skal kun siges, at han, idet han passerer det første Trin paa Ordenens Rangstige, faar et Bad af

---

[1]) Saaledes f. Eks. E. G. Bengel, Über das Alter der jüd. Proselytentaufe, p. 83 f.

[2]) Forfejlet er det utvivlsomt, naar man som f. Eks. Treplin, St. u. Kr. 1900, p. 69, gør gældende, at de i § 138 omtalte Tvætninger har større Renhed end de i § 129 nævnte, fordi disse sidste kun angaar Legemet, medens de første — hvad *πρὸς ἁγνείαν* viser — tager Sigte paa Sjælen.

[3]) Denne Forstaaelse synes ogsaa at ligge til Grund for Hippolyts Gengivelse: *καὶ καθαρωτέρως ἀπολούεται ἢ τὸ πρότερον* (Phil. IX 23 Duncker, p. 478, 71 f.).

en renere og højere Art; dette er ved Komparativen hævet op i en helt anden Sfære end Badene πρὸς ἁγνείαν, og Forklaringen herpaa kan næppe være anden end den, at der her er Tale om et Initiationsbad[1]), hvorved vi forstaar en Handling, der foretages med et Ordensmedlem, idet han bliver forfremmet til en højere Grad, eller rettere: som bevirker, at han rykker op fra den ene Grad til den anden; thi det er sikkert meget realistisk tænkt. Saadanne Initiationsriter eller Optagelsesceremonier kendes fra de allerfleste Mysteriereligioner; og det vilde passe fortrinligt med, hvad der ovenfor er blevet fremsat om Essæernes sakramentale Opfattelse af Badets Betydning, om de ogsaa havde anvendt det paa denne Maade. Forfremmelsen betegnede en Oprykning til en højere Grad af Renhed og Hellighed, og noget saadant formaaede netop Vandet efter essæisk Tankegang at udvirke. Ved Initiationsbadet foregik der da med Baptizanden en virkelig Forvandling; fra at have den Natur, som karakteriserede Medlemmerne inden for den Ordensgrad, som han tidligere tilhørte, blev han nu ved den underfulde Tvættelse ὁμοιούσιος med dem i den højere Grad. Dette enkelte Bad meddelte altsaa paa en Maade en *character indelebilis*, og vi maa tænke os det udstyret med en Slags Liturgi, der rimeligvis har indeholdt adskilligt mere end Baptizandens Vidneanraabelser og Løfter om sit fremtidige Liv. At en saadan Initiation fik et mere højtideligt Præg end de almindelige, ofte gentagne Bade, saaledes at den kunde betegnes som »renere« Vand, er det ikke vanskeligt at forstaa.

Den gennem det interessante Josefossted vundne Erkendelse foranlediger os nu til at kaste Blikket videre ud. Paa jødisk Grund har vi nemlig to Fænomener, begge fra førkristelig Tid, som i flere Henseender frembyder Lighedspunkter med det essæiske Initiationsbad; og det fortjener i hvert Fald at overvejes, om ikke de begge kunde være opstaaet enten ved direkte Paavirkning fra Essæernes Eksempel eller under Indflydelse af de samme Faktorer, som har skabt dette Ordenssamfunds Praksis. De to Fænomener er naturligvis Proselytdaaben og Johannes Døbers Virksomhed, med hvilken sidste den kristne Daabsskik sikkert staar i nær Sammenhæng.

---

[1]) Dette er allerede rigtigt erkendt af Bousset, Hauptprobl. der Gnosis, p. 283, og Heitmüller i R. G. G. V, col. 1087.

At nu Proselytdaaben er førkristelig, er ganske vist ofte blevet betvivlet, navnlig efter Schneckenburgers betydningsfulde Værk derom.[1]) Men Sagen synes ikke desto mindre ubestridelig ud fra den Betragtning, at hvis en saadan Praksis først var trængt igennem hos de Kristne, da havde Rabbinerne, der fra første Færd stod som Kristendommens erklærede Modstandere, næppe efterlignet den; thi hvor store end Forskellene var paa de aandelige Virkninger, man ventede sig af dette Vandbad, var dog den ydre Ritus saa væsentlig ensartet, at Rabbinernes Optagelse deraf i saa Fald kun kunde forklares som Efterligning i Konkurrenceøjemed[2]). At Josefos og Filon tier ganske om denne Skik, betyder intet; thi Filon forbigaar jo ogsaa i Skildringen af Essæerne deres Tvættelser; ud fra sine spiritualiserende og allegoriserende Tendenser har han aabenbart ikke haft Interesse for sligt; og de sparsomme og tilfældige Meddelelser, som Josefos i Essæerberetningerne giver derom, viser, at heller ikke han har betragtet de hyppige Bade som noget, der var egnet til at hæve hans Landsmænd i den græsk-romerske Verdens Øjne.[3])

De direkte Vidnesbyrd om Proselytdaabens Eksistens er alle efterkristelige. Fra Tiden omkring Aar 100 stammer saaledes en Ytring af den bekendte stoiske Filosof Epiktet (ca. 50—130). For at vise, at det gælder ogsaa i Livet at praktisere de Grundsætninger, som man bekender sig til i Teorien, henviser han — i de af hans Di-

---

[1]) Dette Arbejde er mig kun bekendt gennem Referater, da det ikke findes paa vore Biblioteker.

[2]) Denne Betragtning er med stor Kraft gjort gældende af E. G. Bengel, anf. Skr., p. 38 ff.

[3]) At Josefos ikke omtaler Proselytdaaben Ant. XIII 257 (9, 1), hvor han fortæller, at Hyrkan tillod Indbyggerne i nogle idumæiske Stæder at forblive i deres Stad, *εἰ περιτέμνοιντο τὰ αἰδοῖα καὶ τοῖς Ἰουδαίων νόμοις χρῆσασθαι θέλοιεν. οἱ δὲ πόθῳ τῆς πατρίου γῆς καὶ τὴν περιτομὴν καὶ τὴν ἄλλην τοῦ βίου δίαιταν ὑπέμειναν τὴν αὐτὴν Ἰουδαίοις ποιήσασθαι*, er ikke paafaldende; den betegnede jo ikke en saa indgribende Akt som Omskærelsen og kunde ogsaa være indbefattet i *τὴν ἄλλην δίαιταν* — hvis den allerede var i Brug paa Hyrkan I's Tid (135—104), hvad jo ikke er nogen Nødvendighed, for at den skal være førkristelig. Betydningsfuldere er, som Bengel (anf. Skr., p. 113 f.) rigtigt har set, Ant. XX 34 ff. (2, 3 ff.), hvor Kong Izates af Adiabene vil lade sig omskære. Hans Moder frygter for, at dette skal koste ham hans Trone, og truer derfor Ananias, den Jøde, som har omvendt Kongen, til at sige, at det er vigtigere at overholde de jødiske Overleveringer end at lade sig omskære; man kunde her have ventet, at Ananias ogsaa havde henvist til Daaben som en Slags Surrogat for Omskærelsen. Dog, hvis Vandbadet gjaldt for en Initiationsritus, kunde det maaske være lige saa farligt som Omskærelsen.

scipel Arrian optegnede Samtaler — til Jøderne [1]): *καὶ ὅταν τινὰ ἐπαμφοτερίζοντα ἴδωμεν, εἰώθαμεν λέγειν 'οὐκ ἔστιν Ἰουδαῖος, ἀλλ' ὑποκρίνεται'. ὅταν δ' ἀναλάβῃ τὸ πάθος τὸ τοῦ βεβαμμένου καὶ ᾑρημένου, τότε καὶ ἔστι τῷ ὄντι καὶ καλεῖται Ἰουδαῖος* (Epicteti Dissertationes II 9, 20 Schenkl, p. 130). Pf. *βεβαμμένου* viser, at der er Tale om et Bad en Gang for alle, hvorved Hedningen blev gjort *ᾑρημένου*, udvalgt, d. v. s. optaget i det jødiske Religionssamfund, ikke derimod om gentagne Renselser. Omtrent samtidigt er טבילה bevidnet i Talmud; bab. Jebamot 46 a (Goldschmidt IV, p. 156) er refereret Udtalelser om Betingelserne for at blive Proselyt af to Autoriteter, som Schürer (I, p. 120) henregner til anden Generations ældre Gruppe, d. v. s. hvis Virksomhed falder i Slutningen af første eller Begyndelsen af andet Aarhundrede[2]): »Om en Proselyt, der er omskaaren, men ikke døbt, siger R. Elieser, at han alligevel er en Proselyt, thi vi finder det hos vore Fædre, at de blev omskaarne, men ikke døbte. Om en, der er døbt, men ikke omskaaren, siger R. Josua, at han alligevel er en Proselyt, thi vi finder det hos vore Mødre, at de blev døbte, men ikke omskaarne. De vise (d. v. s. de senere Rabbinere) siger: Naar han er døbt og ikke omskaaren, eller dersom han er omskaaren og ikke døbt, da er han ikke Proselyt; det bliver han først, naar han baade er omskaaren og døbt«. Reglen synes herefter omkring Aar 100 at være den, at man af en Proselyt krævede baade Daab og Omskærelse, omend Forholdene af og til kunde medføre, at den paagældende fik Dispensation enten fra det ene eller det andet[3].)

---

[1]) At det ikke kan være en Misforstaaelse af Arrian, saaledes at han skulde have betragtet de Kristne som en jødisk Sekt, er paavist af Bengel, anf. Skr., p. 93.

[2]) Baade R. Elieser og R. Josua var Disciple af Jochanan ben Zakkaj, R. Elieser desuden Svoger til R. Gamaliel, der kom i Livsfare ved Jerusalems Ødelæggelse Aar 70; cfr. Bengel, anf. Skr., p. 109 f.

[3]) Endnu længere tilbage fører maaske et Sted i den ældste Kommentar til Exodus, den saakaldte Mekilta, hvor det i Anledning af Ex. 12, 48 fortælles, at en Dame ved Navn Valeria tillige med sine Slavinder blev optaget i Jødedommen ved et Bad. Stedet lyder: »Der Sklave, der vor seinem Herrn ein Tauchbad genommen hat, geht als Freier heraus (naar nemlig Herren har tilladt ham ved Daab at gaa over til Jødedommen, har han dermed tilkendegivet, at han skænker ham Friheden). Es begab sich mit Beluria, dass ein Teil ihrer Sklavinnen vor ihr und ein Teil hinter ihr ein Tauchbad nahmen, und der Vorgang kam vor die Weisen, und diese sprachen: Die vor ihr das Tauchbad nahmen, sind Freie, die hinter ihr Sklavinnen«; Mechilta übersetzt von Winter und Wünsche, p. 54. Efter Indledningen p. VII til dette Værk »enthält unsere Mechilta Schrifterklärungen, die im ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts bereits gesammelt wurden, deren Entstehung

Lidet oplysende er endelig det stærkt omstridte Mišnasted Pesachim VIII 8 = Edujjot V 2 (Goldschmidt II, p. 658; VII, p. 1137): »En Proselyt, der paa Aftenen til Pesach (ↄ: Dagen før) er blevet Proselyt (nl. ved Omskærelse), om ham siger Šammajs Skole: han skal bade (døbes) og spise Pesach om Aftenen (טובל ואוכל את פסחו לערב)«. Undertiden har man paa Grundlag heraf villet slutte, at det var Omskærelsen, der medførte Urenhed, som maatte renses ved et paafølgende Bad[1]); men dette turde være en ganske umulig jødisk Tanke. Snarest er vel Badet her nævnt rent lejlighedsvis, som det, der i Forening med Omskærelse gør en Hedning til Proselyt; Hovedsagen er, som den omgivende Sammenhæng viser, at faa afgjort, om en Proselyt har Adgang til Paaskemaaltidet. Af de direkte Vidnesbyrd kan Proselytdaabens førkristelige Eksistens altsaa ikke eftervises; Antagelsen heraf maa, som før bemærket, alene henholde sig til den indre Sandsynlighed.

Af ikke mindre Betydning er imidlertid Spørgsmaalet om, hvorledes denne Praksis er opstaaet, og hvad der oprindelig har været tilsigtet med den. Schürer (III, p. 182 ff.) betoner stærkt, at Proselytdaaben ingen som helst sakramentale Virkninger havde; den skal kun have været en Foranstaltning til at fjerne den (levitiske) Urenhed, som naturligvis klæbede ved enhver Hedning, og den gaar derfor ind som et ganske almindeligt Led i Rækken af de talrige Lustrationer, som paahvilede Jøderne i de sidste førkristelige Aarhundreder. Den første Paastand er nu rimeligvis rigtig — sakramentale Forestillinger synes ikke at have haft Jordbund indenfor den officielle Jødedom — men den anden Del af Udsagnet er derimod mere omtvistelig. Hvis nemlig Proselytdaaben alene skyldtes den Betragtning, at Hedningerne var levitisk urene, var den jo dels en Selvfølge, som man egentlig ikke behøvede at diskutere; og dels var der ingen Grund til at give den første Lustration en Særstilling, naar den var ganske ensartet med dem, som Proselytten senere, ligesom de fødte Jøder, maatte underkaste sig. Man maa ogsaa lægge Mærke til, at Proselytdaaben i de ældste talmudiske Vidnesbyrd om dens Eksistens er

---

also noch weiter zurücklegt«. Af Damens Navn lader der sig derimod næppe uddrage Slutninger, da hun i Sammenhængen ikke er nærmere betegnet, saa hun kan identificeres.

[1]) Saaledes f. Eks. Bengel, anf. Skr., p. 90 f., i Tilslutning til Gabler, Journal für auserlesene theol. Lit. III 2, p. 436 ff.

nævnt sammen med Omskærelsen. Denne sidste var som den oprindelige Optagelseshandling i Virkeligheden en Initiationsritus; hvis Daaben senere var tilkommet ud fra det samme Synspunkt, forstaas dens Ligestilling med Omskærelsen bedre; er der to Initiationsriter, kan man drøfte, om ikke den ene i og for sig kunde være tilstrækkelig. Nu er vor Viden om, hvorledes Proselytdaaben blev udført, desværre meget mangelfuld; men iblandt de Oplysninger, vi har, er der dog visse Antydninger af, at den ikke har været betragtet som et blot Renselsesbad, men at den som Optagelsesritus har haft en noget anden Stilling.

Allerede den Omstændighed, at der skal være Vidner til Stede ved Handlingen, viser ud over de sædvanlige Lustrationer, og efter bab. Jebamot krævedes der to eller tre saadanne[1]). Dersom det var en Kvinde, der skulde døbes, blev hun ganske vist ført ned i Vandet af Kvinder; men udenfor, d. v. s. bag et Forhæng, stod der nogle af »de vises Disciple«, der fungerede som Daabsvidner[2]). Og foruden denne Opgave havde de paagældende Skriftlærde en anden Funktion, som vistnok var adskilligt vigtigere. Baade naar de stod bag Forhænget, og naar de ved Daab af Mænd var synligt til Stede, skulde de nemlig for Daabskandidaten foredrage nogle af Lovens Bud[3]). Men netop derved minder Ceremonien stærkt om Initiationsriterne i de forskellige Mysteriesamfund; det var dér karakteristisk, at ved den højtidelige Optagelse i en eller anden Grad meddeltes de for denne bestemte hemmelige Lærdomme. Hos Essæerne skete dette, naar den paagældende Kandidat opnaaede τὰ ὕδατα τὰ καθαρώτερα; disses eller andre lignende Religionssamfunds Initiationspraksis kan have tjent som Forbillede for Fremgangsmaaden ved Optagelse i det jødiske Samfund. I samme Retning tyder ogsaa, hvad A. Seeberg (Die Didache des Judentums, p. 74 ff.) anfører, at der forud for Daab og Omskærelse

---

[1]) »To af de vises Disciple (ɔ: de senere Skriftlærde) skal staa ved Siden af ham. — R. Chijja sagde efter R. Jochanan: Ved en Proselyt er tre nødvendige. R. Jochanan sagde til den Discipel, som foredrog Læren: Lær tre!« (fol. 47 b Goldschmidt IV, p. 162).

[2]) »En Kvinde fører Kvinder ned i Vandet indtil Halsen, og to af de vises Disciple staar udenfor og gør hende bekendt med mange af de lette og mange af de svære Bud« (fol. 47 b Goldschmidt IV, p. 161).

[3]) »To af de vises Disciple staar ved Siden af ham og gør ham bekendt med mange af de lette Bud og mange af de svære. Han dukker ned og stiger op; og sé, han er i enhver Henseende som en Israelit« (fol. 47 b Goldschmidt IV, p. 161). — Man bemærke, at Proselytten stiger op af Vandet, som saa at sige et nyt Menneske.

krævedes en højtidelig Bekendelse, der blev betragtet som »eine Beschwörung der Anerkennung Jahves«.

Et Vidnesbyrd om, at Sammenstillingen af Proselytdaaben med Initiationsriterne i Mysteriesamfundene ikke er saa helt grebet ud af Luften, kunde man endelig finde i et Par Udtalelser fra Filon og Talmud, som under alle Omstændigheder fortjener at nævnes. *De virtutibus* 179 (M. II 405 f.) hedder det om alle dem, *ὅσοι τὸν κτίστην καὶ πατέρα τοῦ παντὸς εἰ καὶ μὴ ἐξ ἀρχῆς σέβειν ἠξίωσαν ἀλλ᾽ ὕστερον μοναρχίαν ἀντὶ πολυαρχίας ἀσπασάμενοι* d. v. s. Proselytterne, at *οἷς χρὴ καὶ συνήδεσθαι, καθάπερ ἂν εἰ καὶ τυφλοὶ πρότερον ὄντες ἀνέβλεψαν ἐκ βαθυτάτου σκότους αὐγοειδέστατον φῶς ἰδόντες*. Fra det dybeste Mørke at skue det mest straalende Lys, det var jo netop, hvad f. Eks. Mithrasmysten oplevede ved sin Initiation (cfr. Cumont I, p. 323); og vel benytter Filon her Talemaaden billedligt; men interessant er det dog, at han om Overgang til Jødedommen kan anvende et Udtryk, der saa afgjort har hjemme i Mysteriekredse[1]). Og endnu ejendommeligere er det at finde Antydninger af en lignende Sprogbrug i Talmud. I bab. Jebamot hedder det flere Gange, at Proselyten er at ligne ved et nyfødt Barn: גר שנתגייר כקטון שנולד דמי, fol. 22 a, 48 b, 62 a, 97 b (Goldschmidt IV, p. 69, 166, 216, 353). Og i en af de saakaldte smaa Traktater, Gerim, som ganske vist først hidrører fra den eftertalmudiske Tid (Schürer I, p. 138), har vi Efterretninger om en Ritus ved Proselytdaaben, hvori der bl. a. siges: »Efter at han (ɔ: Proselytten) har taget Badet og er kommet op, tiltaler man ham med gode Ord, Trøstens Ord: Hil dig! Hvem har du sluttet dig til? Ham, som talte, og Verden blev til; han være priset! Verden er dog skabt for Israels Skyld, og Israeliterne er dog særligt elskede af Gud. Og alle de Ord (Formaninger), som vi har talt til dig, udtalte vi kun for at forøge din Løn« (oversat hos Winter und Wünsche, Jüdische Literatur I, p. 617). Saadanne Udtryk tyder dog hen paa en lignende Betragtning som den, ud fra hvilken det i Mithrasmysterierne lød: *μύστα βοοκλοπίης, συνδέξιε πατρὸς ἀγαυοῦ* og til Attis' (Adonis'?) Dyrkere hed: *θαρρεῖτε μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου. ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνου σωτηρία* (cfr. Dieterich, Mithrasliturgie, p. 217 f.).

---

[1]) Cfr. ogsaa *φωτισμός* og *φωτίζειν* i senere kristelig Sprogbrug om Daaben.

Naturligvis *kan* disse Udsagn repræsentere senere Tydninger af et oprindeligt Renselsesbad; Grænserne mellem et saadant og et Initiationsbad er jo ikke skarpe. Anvendt ved Optagelse i det jødiske Samfund maatte paa den ene Side en Lustration altid faa noget af en Initiations Karakter, og paa den anden Side kunde, da Jødedommen ikke var nogen Mysteriereligion og ikke havde Sakramenter, Badet her aldrig blive en Initiation i egentligste Forstand. Men i Betragtning af den Særstilling, som Proselytdaaben synes at have haft, saa langt vi kan forfølge den tilbage, og med Henblik paa, at Essæersamfundene benyttede et Bad som Initiationsritus, ligger det nær at antage, enten at den jødiske Praksis er fremkommet som en mere eller mindre ubevidst Efterligning af det essæiske Optagelsesbad, eller at Slægtskabet skal forklares saaledes, at begge er Produkter af delvis fælles Faktorer.

Yderligere Sandsynlighed vinder nu den fremsatte Anskuelse, fordi vi inden for Senjødedommen kender endnu et tredje Initiationsbad, nemlig den Daab, hvormed Johannes døbte. Om denne Profetskikkelses Liv og Virksomhed er vi forholdsvis godt underrettet gennem vore Evangelier og Josefos' Fortælling; men desværre er det ikke meget, vi erfarer om det Punkt, der her navnlig har Interesse: hvorledes han selv og hans Disciple har betragtet Daaben. Af de evangeliske Beretninger er det dog klart, at naar det f. Eks. Mk. 1, 5 hedder: *καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν*, da sigtes dermed til en Handling, som paa det paagældende Menneske kun foretoges en enkelt Gang; det er ogsaa Forudsætningen for, hvad der fortælles om, at Jesus lod sig døbe. Johannes' Opfattelse af Daabsbadets Betydning kan altsaa ikke sammenstilles med hin Ørkenbeboer Bannus', i hvis Selskab Josefos efter sit eget Sigende havde henlevet tre Aar af sin Ungdom, og om hvem han beretter, at han *ψυχρῷ ὕδατι τὴν ἡμέραν καὶ τὴν νύκτα πολλάκις λουόμενον πρὸς ἁγνείαν* (Vita 11 [2]); og naar det Hom. II 23 hedder: *Ἰωάννης τις ἐγένετο ἡμεροβαπτιστής*, beror dette utvivlsomt paa en senere tendentiøs Overlevering, idet det er ganske utænkeligt, at vore Evangelier, der dog Mk. 1, 6; Mt. 3, 4; 11, 18; Lk. 7, 33 skildrer Johannes' Levevis, skulde have forbigaaet et saa væsentligt Træk. Spørgsmaalet er nu, hvad det saaledes af Johannes en enkelt Gang fuldbyrdede Daabsbad betød. Det kaldes Mk. 1, 4 *βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, og deri ligger natur-

ligvis først og fremmest, at Handlingen for de paagældende, som blev døbt, skulde betegne et Vendepunkt i deres Liv, et Brud med deres tidligere syndefulde Vaner; men det er sandsynligt, at Daaben og dens Forudsætning *μετάνοια* tillige betegnede Indgangen til et Discipelforhold til Johannes. Vi ved nemlig, at Døberen har haft en saadan snævrere Kreds af Disciple; den er omtalt f. Eks. Mt. 11, 2, hvor det om Mesteren hedder: *πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ* (cfr. Lk. 7, 18 f.), Lk. 11, 1, hvor der er Tale om, at han lærte Disciplene at bede, og Mk. 2, 18 (⩧ Mt. 9, 14 ⩧ Lk. 5, 33), hvor der fortælles om deres Fastepraksis; og vi tør vel betragte disse Mennesker som et ret skarpt afgrænset Samfund i Lighed med den Skare, som senere sluttede sig om Jesus; *μαθηταί* er altsaa et langt snævrere Begreb end Tilhørere. En Selvfølge er det fremdeles, at Betingelsen for at blive regnet for *μαθητής* var de Krav, som Johannes stillede i sin Forkyndelse: *μετάνοια* og et derpaa følgende *βάπτισμα*; og paa en rigtig Betragtning hviler sikkert Bemærkningen i Joh. 4, 1: Farisæerne hørte, *ὅτι Ἰησοῦς πλείονας μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει ἢ Ἰωάννης*[1]), hvor det jo netop udtales, at man kom ind i Discipelkredsen ved en Daab. Almindeligvis tænker man sig nu ganske vist Forholdet saaledes, at Johannes døbte adskilligt flere end dem, der sluttede sig til ham som Disciple; og naar det hos Mk. 1, 5 hedder: *καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμῖται πάντες, καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν*, eller naar der Lk. 3, 7 er Tale om *τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ*, kunde dette synes at bestyrke en saadan Opfattelse. Men herimod maa dog indvendes, at Udtrykkene under alle Omstændigheder er overdrevne; saafremt kun et betydeligt Antal Mennesker fra Judæa og Jerusalem lod sig døbe af Johannes og derved sluttede sig til hans Parti, kunde dette meget vel give Anledning til en Skildring som den ovenstaaende.

---

[1]) At det fjerde Evangelium gaar tilbage til Johannes Zebedæus' Søn som Forfatteren, betragter jeg trods alt som det sandsynligste; og under alle Omstændigheder turde det gælde, at Skriftet indeholder en Række værdifulde historiske Oplysninger. Teksten i 4, 1 ff. er meget knudret og danner i Reglen et af Udgangspunkterne for kildekritiske Forsøg; om der her opnaas noget ad den Vej, er vistnok tvivlsomt; men den historiske Værdi af den anførte Notits behøver ikke at være afhængig deraf.

At nu de, som blev døbt af Johannes, virkelig har dannet et sluttet Samfund, stadfæstes af den mærkelige Beretning Act. 19, 1 ff. Det hedder her, at Paulus ved sit Komme til Efesos forefandt nogle *μαθητάς*; efter den sædvanlige Sprogbrug i Acta (6, 1 f. 7; 9, 10. 25 f. 38; 11, 26. 29; 13, 52; 14, 20. 22. 28; 15, 10; 16, 1; 18, 23. 27; 19, 9. 30; 20, 1. 30; 21, 4. 16) betegner dette Udtryk Kristne, hvormed det stemmer, at i V. 2 tiltaler Paulus dem *πιστεύσαντες*, hvilket Udsagn man rent umiddelbart forstaar: da I kom til Tro paa Kristus. Men af V. 3 fremgaar det, at disse *μαθηταί* kun er døbte *εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα*, hvilket vil sige, at de er Disciple af Johannes Døber. Dette Forhold kunde man nu opfatte saaledes, at det drejede sig om Mennesker, som først havde sluttet sig til Johannes og var blevet døbt af ham, hvorefter de ved Mesterens eget Vidnesbyrd var ført til Tro paa Jesus som Messias, dog uden at være blevet opmærksomme paa, at han bragte en ny Daab; og dermed vilde det stemme godt, naar det 18, 25 hedder om Apollos: *οὗτος ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου, καὶ ζέων τῷ πνεύματι ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου*. Men Apollosperikopen indeholder i sig selv en Række Vanskeligheder (se M. Dibelius, Johannes der Täufer, p. 88 f.) og tør næppe benyttes til Forklaring af 19, 1 ff.; Lukas har da heller ikke antydet nogen Forbindelse mellem de to Beretninger udover det fælles Udtryk *τὸ βάπτισμα Ἰωάννου*[1]. Og desuden faar man af Fortællingen i Act. 19 det Indtryk, at de henved tolv Mand har dannet et særligt Parti; men hvis de var kommet til Tro paa Jesus, ophørte de jo egentlig dermed at være Johannesdiciple. Hvad Paulus fortæller dem i V. 4 (»Johannes døbte med Omvendelsens Daab, idet han sagde til Folket, *at de skulde tro paa den, som kom efter ham, det er paa Jesus*«), synes ogsaa at være dem noget nyt og hidtil ubekendt, thi: »da de hørte dette, lod de sig døbe til den Herre Jesu Navn« (V. 5). Fremdeles er Hensigten med Fortællingen aabenbart (cfr. V. 4 f.) at vise den kristne Daabs Overlegenhed over Johannesdaaben deri, at ved den første med-

---

[1]) Det Forsøg paa at forstaa *τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ* = messianske Ting, Anliggender — uden Hensyn til Jesu historiske Person (*Ἰησοῦς* brugt i Stedet for og lig med Messias), som Baldensberger, Prolog des vierten Evang., p. 95 f., gør, er højeste Grad kunstigt.

deles den Helligaand. Dette kommer klarere frem, dersom man forstaar Paulus' Spørgsmaal i V. 2 saaledes: »Fik I den Helligaand, da I kom til Tro paa Johannes' Forkyndelse og blev døbt af ham?« Paa Grund af den Lighed, som var til Stede med Hensyn til Fasteskikke, Forskrifter for Bønnen og Daabspraksis, var det næppe umuligt, at Johannesdisciplene undertiden kunde være blevet betragtet som en Slags Halvkristne, om hvilke man kunde anvende Udtrykket *πιστεύσαντες*, og som kunde betegnes som *μαθηταί*. Saafremt Lukas til denne Fortælling har benyttet en skriftlig Kilde, kunde det ogsaa tænkes, at der deri havde staaet *μαθητὰς τοῦ Ἰωάννου* (cfr. Clemen, Chron. der paulin. Briefe, p. 129 f.). Hvorledes det imidlertid forholder sig med de nærmere Enkeltheder, er her af underordnet Betydning. Hovedsagen er, at der i Efesos omkring Aar 55 findes henved tolv Mennesker, der er døbt med Johannesdaaben, og som paa dette Grundlag danner en Sekt i mere eller mindre nær Tilslutning til Kristendommen. At nemlig Beretningen er historisk i den Forstand, at Paulus virkelig i Efesos har truffet saadanne Johannesdisciple og undtagelsesvis, trods 1 Kor. 1, 17, døbt dem under Haandspaalæggelse, det foreligger der næppe tilstrækkelig Grund til at betvivle. Nødvendigt er det jo ikke, at den halve Snes Johannesdisciple i Efesos alle har været Mænd, der i Palæstina var blevet døbt af Døberen selv; maaske gjaldt dette kun en enkelt, der da havde gjort Propaganda for den nye Religionsopfattelse og døbt dem, der lod sig vinde derfor, paa samme Maade som Mesteren[1]). Vi tør derfor vistnok i Act. 19, 1 ff. se et Vidnesbyrd om, at der efter Johannes Døberens Død har eksisteret Kredse, der først og fremmest holdtes sammen ved en Daab, som de satte i Forbindelse med hans Navn[2]), og som vel ogsaa var en Efterligning

[1]) At derimod Johannesdaabens Navnkundighed skulde have bredt sig saa stærkt, at en jødisk Daabssekt i Lilleasien, der oprindelig intet som helst havde med Bodsprædikanten ved Jordan at gøre, skulde have benævnt sin Daabspraksis efter ham (cfr. Dibelius, Joh. der Täufer, p. 96), er i Betragtning af den forholdsvis korte Tid vanskelig tænkeligt; naar Mandæerne paa et langt senere Tidspunkt uden nogen som helst historisk Ret betragtede sig som Døberens Disciple, skyldtes dette ganske særlige Grunde; se Brandt, Mand. Rel., p. 164 f.

[2]) Rimeligvis tager ogsaa Johannesevangeliet, der jo efter al Sandsynlighed er forfattet i Efesos, i hvert Fald i lilleasiatiske Egne, i sit første Kapitel direkte Hensyn til saadanne Kredse af Døberens Disciple, der ikke har været saa tilbøjelige som de i Act. 19, 1 ff. omtalte til i Jesus at se den af Mesteren varslede Messias. Under denne Forudsætning bliver det i hvert Fald lettere forstaaeligt, at det i V. 8 betones: *οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός*; eller

af den, han havde udført; da den kun foretoges en enkelt Gang og var et fælles Mærke for alle Kredsens Medlemmer, maa den have haft Karakter af en Initiationsceremoni.

I Overensstemmelse hermed er sikkert ogsaa Josefosstedet om Johannes' Virksomhed at forstaa[1]); det lyder saaledes: *κτείνει γὰρ δὴ τοῦτον Ἡρώδης ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοῖς Ἰουδαίοις κελεύοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένοις βαπτισμῷ συνιέναι· οὕτω γὰρ δὴ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης* (Ant. XVIII 117 [5, 2]). Nu er denne Fremstilling selvfølgelig afpasset efter den dannede græsk-romerske Verdens Smag (Schürer I, p. 437), og navnlig det sidste Afsnit om den Betydning, som Johannes skal have tillagt sin Daab[2]), bærer i høj Grad Præget deraf[3]); paa dette Punkt har det evangeliske Vidnesbyrd *κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν*

med stort Eftertryk i V. 20: *καὶ ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο, καὶ ὡμολόγησεν, ὅτι ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός*; ligeledes, at Johannes' Vidnesbyrd: *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν*, anføres ikke mindre end tre Gange (V. 15, 30 og efter A ogsaa V. 27). Saa vidt har Baldensberger, Prolog des vierten Evang., sikkert set rigtigt; men Virkningen af sit Skrift har han betydeligt svækket ved deri at betragte hele Evangeliet som en Polemik mod saadanne Johannesdisciple og rekonstruere deres Dogmatik paa dette Grundlag. — Efterretninger om en Johannessekt haves ogsaa i de klementinske Recognitiones; den Diskussion, der I 60 er refereret, afspejler nemlig sikkert senere Forhold; den indledes med: *et ecce unus ex discipulis Johannis adfirmabat, Christum Johannem fuisse, et non Jesum.* Paa samme Maade maa I 54 bedømmes: *sed et ex discipulis Johannis, qui videbantur esse magni, segregarunt se a populo, et magistrum suum veluti Christum praedicarunt* samt I 53: *in multas etenim jam partes populus scindebatur, initio sumto a Johanne baptista*; og med disse Angivelser samstemmer Ephraem, *Evangelii expositio* ed. Moesinger, p. 288: *et discipuli Johannis de Johanne gloriantur et dicunt, eum esse Christo majorem.* Derimod er det — trods Hom. II 23 — vistnok tvivlsomt, om der, som Baldensberger (anf. Skr., p. 151) mener, er nogen direkte Forbindelse mellem Johannesdisciplene og Hemerobaptisterne.

[1]) Den Opfattelse, at dette Udsagn skulde være indkommet ved en senere, kristelig Interpolation, er ganske uholdbar; cfr. Dibelius, Johannes der Täufer, p. 124 f.

[2]) Josefos betragter den som en Renselse (*προεκκεκαθαρμένης*), men af Udtrykket *ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος* kan man dog ikke (som Hilgenfeld, Clem. Rec. u. Hom., p. 68) slutte, at han har tænkt sig den som gentagne Tvættelser.

[3]) Ejendommelig er Ligheden med Hom. XI 28: *διὸ ὡς ἄνθρωποι ἔχοντές τι πλεῖον τῶν ἀλόγων ζῴων (τὸ λογικοὶ εἶναι) τὴν μὲν καρδίαν τῶν κακῶν οὐρανίῳ καθάρατε λογισμῷ, λουτρῷ δὲ πλύνατε τὸ σῶμα*; ogsaa Filon bringer den samme Tanke i *De plantatione* 162 (M. I 354, 4 ff.): *σώματα καὶ ψυχὰς καθηράμενοι, τὰ μὲν λουτροῖς, τὰ δὲ νόμων καὶ παιδείας ὀρθῆς ῥεύμασι.* — Dibelius, Joh. der Täufer, p. 125 f., drager heraf, ligesom Brandt, Jüd. Bapt., p. 93, den Slutning, at dette var en udbredt Anskuelse inden for den hellenistiske Jødedom.

ἁμαρτιῶν (Mk. 1, 4) ubetinget Krav paa at gælde som troværdigere. Men Interesse frembyder alligevel Udtrykket βαπτισμῷ συνιέναι; i Almindelighed oversættes det ganske vist ved »komme sammen til en Daab« ɔ: for at lade sig døbe; Schürer (I, p. 437) gengiver endog blot »zur Taufe zu kommen«, og rent sprogligt er denne Oversættelse fuldt forsvarlig[1]). Imidlertid betyder συνιέναι ogsaa ofte: forene sig, slutte sig sammen; βαπτισμῷ vilde ved denne Gengivelse blive Midlets Dativ, og man fik da den fortrinlige Tanke frem, at Johannes havde opfordret Jøderne til ved en Daab at forene sig til et Samfund, inden for hvilket Retfærdighed over for Næsten og Fromhed over for Gud skulde raade. I saa Fald er det ogsaa let forstaaeligt, at Josefos kan fortsætte: καὶ τῶν ἄλλων συστρεφομένων, καὶ γὰρ ἥσθησαν ἐπὶ πλεῖστον τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων, δείσας Ἡρώδης κ. τ. λ., idet τῶν ἄλλων jo saa hentyder til dem, der uden at høre til den egentlige Discipelkreds alligevel ønskede at høre hans Forkyndelse, medens det, hvis der ikke i συνιέναι er antydet en saadan Sammenslutning, bliver vanskeligere at finde den Modsætning, som τῶν ἄλλων forudsætter.

At da Johannes' Forløbergerning ikke har bestaaet i at prædike for Folket, døbe bodfærdige i Massevis for straks derefter at slippe de paagældende af Syne for nye tilkommende Skarer, men at det kun har været relativt faa, der virkelig blev grebet af hans Prædiken, og at han saa til Gengæld har søgt ved en Daabsceremoni at knytte et varigere Samfundsbaand mellem disse, det var dog egentlig, hvad vi paa Forhaand maatte vente (cfr. Wernle, Die Anfänge unserer Religion [2], p. 25). Nu stemmer en saadan Opfattelse ganske vist ikke med det rent umiddelbare Indtryk, vi faar af vore Evangeliers Beretninger; men nærmere beset udsiger disse i Virkeligheden intet om dette Spørgsmaal. Naar det Mk. 1, 5 hedder: καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμῖται πάντες, καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν, byder dog sund Fornuft at forstaa dette Vers saaledes: fra Jerusalem og Judæa drog særdeles mange ud for at høre Johannes, og en Del af hans Tilhørere bekendte deres Synder og lod sig døbe af ham;

---

[1]) Den foretrækkes ogsaa af Dibelius, anf. Skr., p. 125, og Brandt, Jüd. Bapt., p. 81, som stemmende bedst med Josefos' Tendens.

man kunde sige, at den Omstændighed, at der ikke staar *καί τινες αὐτῶν ἐβαπτίζοντο*, lægger den Opfattelse nærmest, at de, som lod sig døbe, udgjorde det store Flertal af Tilhørerne; men ved en saa generaliserende Udtryksmaade tør man ikke lægge synderlig Vægt derpaa; »al Verden lader sig døbe«, kan man meget vel sige, dersom Baptisterne i en eller anden Egn af Landet pludselig vinder et Par Hundrede Proselytter. Man jævnføre ogsaa Udtrykket i Lk. 3, 21: *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν*, medens det hos Mk. 1, 9 kun hedder: *καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις*. Fremdeles kan det gøres gældende, at efter Mt. 3, 7 ff. taler Johannes de Farisæere og Sadducæere, som attraar hans Daab, haardt til; han har altsaa øvet Kritik iblandt Ansøgerne, ja efter Lk. 7, 30 ligger det nær at antage, at det ikke var mange af disse Samfundsklasser, der fandt Optagelse i hans Samfund. Og de samme haarde Ord er ifølge Lk. 3, 7 talt til *τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ᾽ αὐτοῦ*; ogsaa dette tyder dog paa, at han ikke uden videre døbte alle dem, der kom og begærede det af ham. Og naar det endelig Lk. 7, 29 hedder: *καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσεν τὸν θεόν, βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου*, er dette ligesom Markusstedet selvfølgelig et generaliserende Udtryk, der i Sammenhængen kun skal sige: af alle Samfundsklasser, selv af Toldernes foragtelige Stand, var der Mennesker, der sluttede sig til Johannes; og det samme er sagt Mt. 21, 32: *ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης, καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ, οἱ δὲ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι ἐπίστευσαν αὐτῷ*, hvilket naturligvis kun betyder: *nogle* af disse foragtede Samfundsklasser sluttede sig til ham.

Det tør vel derfor gælde for det sandsynligste, at Johannes kun har døbt forholdsvis faa af de store Tilhørerskarer, nemlig alene dem, paa hvem hans Bodsprædiken havde gjort et saadant Indtryk, at de i Forventningen om Messiastidens nære Komme besluttede sig til at leve et Liv under streng Faste og Bøn, et Liv, hvori der ogsaa udvistes den strengeste Retfærdighed mod Næsten, og et Liv endelig i nært Samfund og Forbindelse med en snævrere Kreds af Ligesindede; og i saa Fald er det klart, at Daaben har været den Initiationsritus, der førte ind i dette Samfund. Men ved dette Resultat kan vi ikke standse; thi det Spørgs-

maal melder sig da straks, hvilke yderligere Virkninger man har ventet sig af dette Optagelsesbad.

Betydningsfuldt for den rette Forstaaelse heraf er det at lægge Mærke til det Udtryk, der flere Steder i N. T. (Mk. 1, 4; Lk. 3, 3; Act. 13, 24; 19, 4) bruges om Johannesdaaben, nemlig: *βάπτισμα μετανοίας*. Nu har Wrede (Z. n. W. 1900, p. 66 ff.) sikkert Ret i, at Betydningen af *μετάνοια* ikke er udtømt med den sædvanlige Oversættelse »Sindsforandring«, men at de nytestamentlige Forfattere dermed — hvad der var meget nærliggende ud fra jødisk Tankegang — tillige forbinder Forestillingen om Bodsydelser. Det *μετανοεῖτε*, hvormed baade Døberen og Jesus indledte deres offentlige Fremtræden, skal derfor ikke oversættes: »fatter et andet Sind«, men som Luther meget rigtigt har det: »gører Bod«, i hvilken sidste Opfordring jo Sindsforandringen er indeholdt som en selvfølgelig Forudsætning. I det foreliggende Tilfælde kan man nu ikke opfatte en »Bodsdaab« saaledes, at Daaben selv skulde være betragtet som en Bodshandling. En saadan Forstaaelse er antydet af Brandt (Jüd. Bapt., p. 82 f.), der hævder, at hvis Døberens Forkyndelse har fundet Sted ved Vintertid, kunde et Bad i det kolde Vand nok betragtes som en Pønitense. Men dette er dog i sig selv ret usandsynligt, og en saadan Form for Bodsøvelse kendes ellers ikke inden for Jødedommen. Den eneste Analogi som Brandt formaar at opvise, er fra den latinske *Vita Adae et Evae* §§ 4 ff. (oversat hos Charles II, p. 134 f.), hvor Adam efter Uddrivelsen af Paradiset siger til sin Hustru: »Lad os gøre Bod!«, og paa Evas Spørgsmaal, hvorledes dette skal foregaa, svarer: »Jeg vil tilbringe 40 Dage med Faste. Men du skal begive dig til Tigris, tage en Sten og stille dig derpaa i Vand til Halsen, dér hvor Floden er dybest. Og intet Ord maa udgaa af din Mund; thi vi er uværdige til at bede Herren om noget; thi vore Læber er urene fra det forbudte Træ. Og du skal blive staaende i Flodens Vand i 37 Dage; men jeg vil tilbringe 40 Dage i Jordans Vand. Maaske forbarmer da Gud Herren sig over os«. Men Ligheden her er dog meget fjern; og efter den Rolle, som baade Bodsgerninger og Bade spillede i den senere Jødedom, maatte man have ventet at finde det tydeligere udtalt, hvis Daaben virkelig var blevet betragtet under et saadant Synspunkt. At den hele Opfattelse er afgjort urigtig, fremgaar ogsaa tydeligt af andre nytestamentlige Steder. Mt. 3, 11 siger Johannes: *ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω*

ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν; og de to sidste Ord kan her umuligt betyde: »som en Bodshandling« alene af den Grund, at Døberen er Sætningens Subjekt; men *εἰς μετάνοιαν* maa opfattes: »som en Opfordring til at gøre Bod«, eller maaske snarere: »som en Indvielse til et Liv i Bod«. Hermed stemmer Opfordringen i V. 8: *ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας,* eller som det maaske bedre hedder hos Lukas (3, 8): *καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας,* hvilken netop er rettet til dem, der kom og begærede at døbes.

Fremdeles er nu Johannes' Daab Mk. 1, 4 og Lk. 3, 3 benævnet *βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,* og dette sidste Led skal sikkert forbindes med *βάπτισμα,* ikke derimod med *μετανοίας,* saaledes at det altsaa bliver Daaben, ikke Boden der formidler eller bevirker Syndsforladelsen. Ud fra denne Betragtning er det ganske vist almindeligt i nyere Tid at betragte Ordene *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* som en uhistorisk Tilføjelse[1]); men dette kan dog kun ske i Kraft af et vilkaarligt Magtsprog. At for Johannes Syndsforladelse har været knyttet til Daaben, er desuden højst sandsynligt, fordi han krævede en Syndsbekendelse af dem, som underkastede sig den: *καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν* (Mk. 1, 5; Mt. 3, 6). Denne Bekendelse har sikkert været udtrykt i

---

[1]) Saaledes Dibelius, Joh. d. Täufer, p. 58; ligesaa bemærker Clemen, Religionsgesch. Erklärung des N. T., p. 165: »Dann aber kann die Notiz nicht historisch sein; denn bei Johannes finden wir sonst von einer solchen Schätzung von Zeremonien keine Spur: er verlangt rechtschaffene Busse — weiter nichts. Ja auch inkonsequenterweise konnte er der Taufe kaum eine solche Bedeutung zuschreiben; denn wie wäre er darauf gekommen?« o. s. v. Hertil er dog at sige: 1) at Døberen synes at have vurderet Faste højt, hvilket dog vel maa kaldes en Ceremoni; 2) at vor Overlevering om ham selv og hans Vidnesbyrd er saa kortfattet og summarisk, at man ikke vilde kunne bygge noget paa et *argumentum e silentio,* selv om »keine Spur« havde været rigtigt; endelig 3) at vor Viden om de religiøse Bevægelser paa hans Tid er saa mangelfuld, at man ikke kan spørge: »wie wäre er darauf gekommen?« — Endnu mærkeligere er det, naar Brandt, Jüd. Bapt., p. 70, betragter *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* som »eine früh entstandene Erweiterung christlichen Ursprungs (aus den synoptischen auch ins Hebräerevangelium gelangt)«, da han dog, p. 84, anser det for sandsynligt, »dass Johannes seiner Taufe das Vermögen zuerkannt hat, Menschen von ihren Sünden, die sie dabei bekannten, rein zu waschen, sodass diese Sünden den Zorn Gottes nicht mehr auf sich zogen und für sie keine Strafe mehr zu gewärtigen war. Versteht sich: weil Gott selbst es so wollte und ihm befohlen hatte, vergleiche Lk. 7, 29. 30«. I den sidste Sætning indeholdes derimod en sikkert i det væsentlige rigtig Opfattelse af, hvorledes Johannes har tænkt sig Virkningen af sin Daab. At det ikke betyder noget, at Josefos' Skildring paa dette Punkt strider mod de evangeliske Udsagn, er allerede omtalt p. 220 f. og fremhæves direkte af Brandt.

Ord[1]), og ved Badet har da Baptizanden opnaaet Tilgivelse for de Synder, han udtrykkeligt havde bekendt sig skyldig i.

Om det nærmere Forhold mellem Gaven og den ydre Handling, hvorved den opnaas, indeholder vore Kilder intet; men det er vel rimeligt, at dette har været opfattet sakramentalt i den Forstand, at Badet virkelig er tænkt som den Faktor, der paa en eller anden Maade bevirker Syndstilgivelsen. En symbolsk Opfattelse, hvorefter den legemlige Renselse kun var et Billede paa den Befrielse fra Syndens Smuds, som Guds Tilgivelse betegner, hører mere hjemme i moderne religiøs Bevidsthed. Deraf følger dog ingenlunde, at Johannes skulde have tænkt sig Virkningerne af sin Daab kras magiske, saaledes at de forskellige Synder f. Eks. blev anskuet som Dæmoner, der fordreves, naar Mennesket helt dukkede ned under det rensende Vands Overflade. Vel er det muligt, at saadanne Forestillinger har eksisteret paa hans Tid, og at de maaske oprindelig har været bestemmende for den Praksis, som han optog. Men ligesom de babyloniske Urtidsmyter har gennemgaaet en Renselses- og Lutringsproces ved at indoptages i den israelitiske Religion, saaledes er ogsaa det Billede, som vore Evangelier tegner af den profetiske Bodsprædikant ude i Ørkenen, et saadant, at vi tør tro, at han med sine udpræget etiske Interesser har været en Midas, der formaaede at forvandle de urene Forestillinger, han maaske har været under Paavirkning af, til værdifuldt Guld. Betydningsfuldt i den Henseende er det allerede, at der bestandig er Tale om *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*, ikke derimod om Afvaskning, Fordrivelse eller lignende; dermed er Syndsforladelsen betegnet som beroende paa Guds Tilgivelse, paa hans Barmhjertighed, som ikke tilregner Syndeskylden. Og man maa fremdeles lægge Mærke til, at skønt Johannes i flere Henseender staar Essæerne nær, har han ikke optaget deres Bade til magiske, medicinske eller prognostiske Formaal — netop de Arter, til hvilke der nødvendigvis maatte knytte sig Forestillingen om Fordrivelse af Dæmoner eller lignende; og skønt han døbte i Jordans Flod,

[1]) Zahn, Evang. d. Matthäus, p. 131, er tilbøjelig til at antage, at selve dette, at man paatog sig Daaben, gjaldt som Syndsbekendelse; hvis den nemlig blev udtalt, maatte den ifølge Sagens Natur gaa forud for Badet, og man vilde da have ventet Aor. Part. *ἐξομολογησάμενοι*; men det er dog vist at lægge for stor Vægt paa en Tilfældighed; hvis Daabskandidaten stod ude i Vandet og fremsagde sin Syndsbekendelse umiddelbart før eller i det samme, han dukkede ned under Overfladen, kunde de to Handlinger meget vel ses som samtidige.

er der ikke nogen som helst Antydning af, at han har tillagt det Betydning, at Daaben foregik i »levende« Vand. Endelig stadfæstes den Antagelse, at Johannes har haft et aandeligt Syn paa sin Daab, jo ogsaa deraf, at denne sikkert har tjent som et Forbillede for den kristne. Jesus er selv blevet døbt dermed, og han har ladet sine Disciple efterligne i hvert Fald dens ydre Ritus, selv om de Virkninger, han tillagde denne, muligvis har været noget forskellige derfra[1]).

Om Udførelsen af Johannes' Daab har vi kun enkelte Antydninger; han synes derefter hverken at have ført Baptizanden ned i eller op af Vandet; ved Jesu Daab hedder det nemlig, at Døberen først vilde forhindre ham deri (Mt. 3, 14: *ὁ δὲ διεκώλυεν αὐτόν*), men efter Jesu Begrundelse af sin Begæring »tilsteder ham det«. (V. 15: *τότε ἀφίησιν αὐτόν*), og der staar ogsaa, at Jesus selv steg op af Vandet igen (Mk. 1, 10: *καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος*; Mt. 3, 16: *βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀνέβη εὐθὺς ἀπὸ τοῦ ὕδατος*), ikke derimod, at han blev ført op. Men paa den anden Side har Døberens Medvirkning sikkert været mere betydningsfuld end Vidnernes ved den jødiske Proselytdaab; det hedder stadig, at *han* døbte (Mk. 1, 8 ∔ Mt. 3, 11 ∔ Lk. 3, 16; Joh. 1, 26. 28. 33; 3, 23), eller at man døbtes af *ham* (Mk. 1, 5 ∔ Mt. 3, 6; Lk. 3, 7; Mk. 1, 9 ∔ Mt. 3, 13; cfr. Mt. 3, 14). Det er da nærliggende at antage, at han har modtaget Baptizandens Syndsbekendelse og den *μετάνοια*, d. v. s. Løfter om et nyt og bedre Liv, der efter al Sandsynlighed har været knyttet dertil; vi tør rimeligvis gaa endnu

[1]) En Undersøgelse af Forholdet til den kristne Daab vil i øvrigt i denne Sammenhæng føre alt for vidt. Forud for Paulus' Lære ved vi kun meget lidt derom, og selve Apostlens Udtalelser er Genstand for saa indbyrdes afvigende Fortolkninger, at der derom kunde skrives adskillige Bøger. Kun maa her bemærkes, at naar man i nyere Tid ofte er tilbøjelig til at benægte, at Daaben er indstiftet af Jesus selv, turde dette være en ganske uholdbar Paastand. Rent bortset fra, hvorledes det forholder sig med Daabsbefalingen i Mt. 28, 19 f., der jo aabenbart har faaet denne Plads, fordi den universalistiske Missionsbefaling af Evangelisten blev anset for særlig velegnet til at danne en Afslutning paa Værket, og med Notitserne i Joh. 3, 26; 4, 1 f., der meget vel kan indeholde værdifuld historisk Overlevering, fremgaar den kristne Daabs Ælde deraf, at Paulus blev døbt straks efter sin Omvendelse foran Damaskus' Porte (cfr. foruden Actas Beretning [9, 18; 22, 16] tillige Rom 6, 3; 1 Kor. 12, 13); det synes dog ganske utænkeligt, at Menigheden — ligegyldigt om i Damaskus eller andetsteds — nogle ganske faa Aar efter Jesu Død skulde have indført en Praksis, som Paulus trods 1 Kor. 1, 17 tillægger den allerstørste Betydning (Rom. 6), og at den overalt skulde have fundet en saa enstemmig Anerkendelse, som det af de paulinske Breve fremgaar, at den nød, hvis den ikke gik tilbage til Mesterens Indstiftelse og fra første Færd havde hørt med som et Led af hans Lære.

videre og formode, at disse Løfter har haft et i hvert Fald til en vis Grad fast formuleret Indhold. Og i saa Fald paanøder Analogien med Essæerne sig os.

Mindre Vægt kan der nu ganske vist lægges paa Plinius' Notits: *tam fecunda illis aliorum vitae paenitentia est* (Nat. Hist. V 17 Detlefsen I, p. 210), endskønt *paenitentia* meget vel kunde være et omfattende Udtryk for Syndsbekendelse og Beslutning om et bedre Liv, og i saa Fald vilde der altsaa dermed være sagt, at Essæersekten fik Tilgang ad de samme Veje som Døberens Kreds. Udtrykket er imidlertid ret ubestemt, og vi ved heller ikke, hvor Plinius har det fra. Men selve Sagen finder en meget konkret Stadfæstelse i, hvad Josefos beretter om Betingelserne for Optagelse som fuldgyldigt Medlem af Essæersamfundet. Det hedder Bell. II 139 (8, 7) saaledes: *πρὶν δὲ τῆς κοινῆς ἅψασθαι τροφῆς ὅρκους αὐτοῖς ὄμνυσι φρικώδεις, πρῶτον μὲν εὐσεβήσειν τὸ θεῖον, ἔπειτα τὰ πρὸς ἀνθρώπους δίκαια φυλάξειν*; og allerede her mindes vi, at i sin Skildring af Johannes Døber Ant. XVIII 117 (5, 2) kalder Josefos ham *ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοῖς Ἰουδαίοις κελεύοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένοις βαπτισμῷ συνιέναι.* Ligheden imellem de enkelte Udtryk er ikke saa stor, at der kan være Tale om literær Afhængighed, og dog er der sagligt fuld Overensstemmelse mellem de to Hovedpunkter: *εὐσεβεία πρὸς τὸν θεόν* og *δικαιοσύνη πρὸς τοὺς ἀνθρώπους.* Imidlertid kunde dette hidrøre fra, at det er Josefos, der har nedskrevet begge Stykker; og vi vender os derfor til de Forpligtelser, Essæerne ved de frygtelige Eder videre maatte paatage sig: *καὶ μήτε κατὰ γνώμην βλάψειν τινὰ μήτε ἐξ ἐπιτάγματος, μισήσειν δ᾽ ἀεὶ τοὺς ἀδίκους καὶ συναγωνιεῖσθαι τοῖς δικαίοις· τὸ πιστὸν ἀεὶ πᾶσιν παρέξειν, μάλιστα δὲ τοῖς κρατοῦσιν· οὐ γὰρ δίχα θεοῦ περιγενέσθαι τινὶ τὸ ἄρχειν· κἂν αὐτὸς ἄρχῃ, μηδέποτ᾽ ἐξυβρίσειν εἰς τὴν ἐξουσίαν, μηδ᾽ ἐσθῆτί τινι ἢ πλείονι κόσμῳ τοὺς ὑποτεταγμένους ὑπερλαμπρύνεσθαι. τὴν ἀλήθειαν ἀγαπᾶν ἀεὶ καὶ τοὺς ψευδομένους προβάλλεσθαι· χεῖρας κλοπῆς καὶ ψυχὴν ἀνοσίου κέρδους καθαρὰν φυλάξειν καὶ μήτε κρύψειν τι τοὺς αἱρετιστὰς μήθ᾽ ἑτέροις αὐτῶν τι μηνύσειν, κἂν μέχρι θανάτου τις βιάζηται. πρὸς τούτοις ὄμνυσιν μηδενὶ μὲν μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως ἢ ὡς αὐτὸς μετέλαβεν, ἀφέξεσθαι δὲ λῃστείας καὶ συντηρήσειν*

ὁμοίως τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα. τοιούτοις μὲν ὅρκοις τοὺς προσιόντας ἐξασφαλίζονται. Disse Udsagn bringer altsaa en nærmere Udførelse af, hvad der menes med *τὰ πρὸς ἀνθρώπους δίκαια φυλάξειν*, og de minder i meget om de Krav, som vi maa tænke os, at Johannes Døber, han som jo ogsaa *ἦλθεν ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης* (Mt. 21,32), stillede. Overensstemmelsen viser sig med Hensyn til forskellige Enkeltheder. Saaledes var det Essæerne forbudt at lægge Vægt paa fornem Klædedragt eller anden Pragt[1]), og vi tør være forvissede om, at et lignende Krav er blevet stillet af ham, der gik rundt i Kamelhaarskappen med et Læderbælte om sin Lænd (Mk. 1, 6 ⫩ Mt. 3, 4), og hvem Jesus gav det Vidnesbyrd, at han hørte ikke til dem, der gik klædt i bløde Klæder (Mt. 11, 8 ⫩ Lk. 7, 25). Naar det fremdeles hedder om Essæerne, at de maatte love at holde deres Hænder fra Tyveri og deres Sind rent fra ulovlig Vinding, da mindes vi det Krav, som Johannes efter den evangeliske Overlevering stillede til Tolderne, som kom og vilde døbes af ham: *μηδὲν πλέον παρὰ τὸ διατεταγμένον ὑμῖν πράσσετε* (Lk. 3, 13). Paalæget om hverken med Vilje eller efter Befaling at skade nogen og om at afholde sig fra Røveri, har ogsaa en Parallel i Døberens Ord til Soldaterne: *μηδένα διασείσητε μηδὲ συκοφαντήσητε, καὶ ἀρκεῖσθε τοῖς ὀψωνίοις ὑμῶν* (Lk. 3, 14), og endelig kunde man ogsaa finde en vis Lighed mellem Løftet om at understøtte (*συναγωνίζεσθαι*) de retfærdige og Opfordringen til Skarerne i Lk. 3, 11: *ὁ ἔχων δύο χιτῶνας μεταδότω τῷ μὴ ἔχοντι, καὶ ὁ ἔχων βρώματα ὁμοίως ποιείτω.* Hovedsagen er imidlertid ikke disse Enkeltheder; thi Hensigten dermed er ikke at vise, at Johannes og hans Disciple har været Essæere; det drejer sig kun om at godtgøre, at der har været et vist Slægtskab imellem de to religiøse Sammenslutninger. Det, hvorpaa det kommer an, er da Overensstemmelsen i selve Grundbetragtningen: at der til Optagelse i begge Samfund, Essæernes og Johannesdisciplenes,

[1]) Mistænkeligt er ganske vist Udtrykket *τοὺς ὑποτεταγμένους ὑπερλαμπρύνεσθαι*; thi det lader sig vanskeligt forene med Bell. II 126 (8, 4), hvorefter hvert Medlem kun synes at have haft en enkelt Klædning, som han gik med, til den var fuldstændig opslidt; og efter Præp. evang VIII 11, 6 (Heinichen I, p. 397) og Q. O. P. L. 86 (M. II 458, 46) var Klædedragten fælles og følgelig ens for alle Essæere. Hvis man ikke helt vil skrive *τοὺς ὑποτεταγμένους ὑπερλαμπρύνεσθαι* paa Josefos' egen Kappe, er der næppe anden Udvej end at forstaa Udsagnet om de højere Grader, der muligvis kunde være fristet til at bære deres Distinktioner paa den hellige Dragt til Skue paa en pralende Maade.

kræves dels en Bekendelse og Forsagelse af det tidligere syndefulde Liv og dels en alvorlig Beslutning om i Fremtiden at beflitte sig paa Gudsfrygt og Retfærdighed mod Næsten.

Man maa nu ganske vist være sig bevidst, at den ovenfor skildrede Overensstemmelse ikke uden videre kan læses i Kilderne, men først fremkommer med et Par Hypoteser som Mellemled. Som Betingelse for Johannesdaaben er der kun overleveret *ἐξομολόγησις τῶν ἁμαρτιῶν*; at der ogsaa krævedes et Løfte om Bodsgerninger, maa sluttes af Benævnelsen *βάπτισμα τῆς μετανοίας*. Og hvad Essæerne angaar, er Initiationsbadet omtalt for de Novicer, der kun har været et Aar inden for Ordenen (Bell. II 138 [8, 7]), medens Løfterne — i Form af *ὅρκοι φρικώδεις* — først nævnes, naar de paagældende efter tre Aars Forløb rykker op til at blive *μετέχοντες*, virkelige Medlemmer af Samfundet med Adgang til de fælles Maaltider. Man maa følgelig ogsaa her ty til en Hypotese om, at ligesom den første Initiation foregik ved et Bad, saaledes har dette ogsaa været Tilfældet med flere af de senere. Imidlertid maa det vistnok erkendes, at begge disse to hypotetiske Forudsætninger i høj Grad har Sandsynligheden for sig, og at vi altsaa er berettiget til med det selvfølgelige Forbehold, at vi paa saadanne Omraader ikke naar absolut Sikkerhed, at antage et Slægtskabsforhold mellem det essæiske Initiationsbad og Johannesdaaben. De to Fænomeners Lighed kan forklares ved fælles Afhængighed af samme tredie; men ikke umuligt er det, at Sagen snarere forholder sig saaledes, at Johannes til Anvendelse paa sin Discipelkreds har tilegnet sig en Fremgangsmaade, som han vidste var i Brug inden for Essæersamfundet ved Optagelsen i den Grad, som forlenede de virkelige Medlemsrettigheder.

Denne sidste Anskuelse vilde blive endnu sandsynligere, hvis det lod sig godtgøre, at man ogsaa har tillagt det essæiske Initiationsbad Virkning *πρὸς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Det kunde ganske vist synes overmaade dristigt at udkaste en saadan Formodning, og det er det da i en vis Forstand ogsaa. Men der kan dog til dens Begrundelse anføres saa betydningsfulde Omstændigheder, at den i hvert Fald fortjener en nærmere Prøvelse. I første Række kommer her ikke Indholdet af de tit omtalte *ὅρκοι φρικώδεις*, skønt disse i og for sig vilde passe fortrinligt dertil, men derimod, hvad vi hører om de senere Elchasæere.

Interessant er det nemlig, at, saavidt vi har overleveret, skete

Profetens første offentlige Fremtræden netop med Forkyndelse af en *ny* Syndsforladelse, en *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*, der ogsaa skulde formidles ved et *βάπτισμα*. Derom beretter Hippolyt (Phil. IX 13 Duncker, p. 462, 61 ff.) følgende: *ταῦτα τερατολογῶν νομίζει ταράσσειν τοὺς μωρούς, λέγων λόγον τοῦτον· εὐηγγελίσθαι τοῖς ἀνθρώποις καινὴν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*; og hvorledes dette er at forstaa, præciseres nærmere i Phil. IX 15 Duncker, p. 466, 2 ff., hvor det hedder: »Om nu nogen, Børnlille, har haft Omgang med et eller andet Dyr eller en Mandsperson eller sin Søster eller Datter eller har gjort sig skyldig i Horeri eller Skørlevned, og han ønsker at faa Syndernes Forladelse (*καὶ θέλει ἄφεσιν λαβεῖν τῶν ἁμαρτιῶν*), saa skal han, saa snart han har hørt denne Bog, for anden Gang lade sig døbe (*βαπτισάσθω ἐκ δευτέρου*) i den store og højeste Guds Navn og i hans Søns, den store Konges Navn, og han skal rense sig og hellige sig (*καὶ καθαρισάτω καὶ ἁγνευσάτω*) og paakalde som Vidner for sig de 7 Vidner, som er anført i denne Bog: Himlen og Vandet og de hellige Aander og Forbønnens Engle og Olien og Saltet og Jorden.« Og efter en nedsættende Bemærkning om *τὰ θαυμάσια μυστήρια τὰ ἀπόρρητα καὶ μεγάλα*, som denne falske Profet Elchasai fremfører, fortsætter Hippolyt sit Referat af hans Forkyndelse: »Fremdeles siger jeg, I Horkarle og Horkvinder og falske Profeter: Dersom I vil omvende eder, for at eders Synder kan forlades eder (*ἐὰν θέλητε ἐπιστρέψαι ἵνα ἀφεθήσωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι*), saa skal ogsaa I faa Fred og Arvelod med de retfærdige, saa snart I har hørt denne Bog og er blevet døbt for anden Gang (*βαπτισθῆτε ἐκ δευτέρου*) med Klæderne paa«.

I disse Tekster indtager *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*, som det vil ses, en fremskudt Plads; men Spørgsmaalet bliver ganske vist, hvor meget der gaar tilbage til kristelig Indflydelse. Hippolyt kender jo nemlig først Elchasais Religionsbog i den Skikkelse, hvori den benyttedes af den elchasæiske Missionær i Rom, Alkibiades, i første Fjerdedel af det tredje Aarhundrede; og paa dette Tidspunkt havde det oprindelig jødiske Religionssamfund haft en intim Berøring med Kristendommen, hvorfra det utvivlsomt allerede havde faaet en Del Proselytter. I den Henseende er særlig Udtrykket *βαπτισάσθω ἐκ δευτέρου* mistænkeligt. Forud for Skildringen af Elchasæerne fortæller nemlig Hippolyt om den romerske Biskop Kallist og hans Tilhængere, og efter en Beretning om hans Mildhed

over for Utugtssynder[1]) hedder det: ἐπὶ τούτου (sc. τοῦ Καλλίστου) πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα (Phil. IX 12 Duncker, p. 462, 40). At der er en Forbindelse mellem dette og Referatet af den elchasæiske Praksis, er indlysende; og almindeligvis tænker man sig da Forholdet saaledes, at Alkibiades ved sit Komme til Rom dér forefandt Kallists Overbærenhed over for seksuelle Synder; for at skaffe sit Religionssamfund Tilgang er Udsendingen fra Apamea saa slaaet ind paa en lignende Fremgangsmaade og har interpoleret den anden Daab for Utugtsynder i sin medbragte Religionsbog som et profetisk Ord af Elchasai selv[2]). Man kunde imidlertid ogsaa betragte Sagen lige omvendt, og ret beset turde dette i Virkeligheden være den mest nærliggende Mulighed. Man maatte da antage, at Alkibiades er kommet til Rom og har forkyndt en Daab til Syndsforladelse for saadanne, som var udstødt af Kirkesamfundet, en Daab, hvorved de altsaa blev optaget i den elchasæiske Menighed; og først derefter, for at forhindre, at denne Sekt fik for stor Tilgang, har Kallist besluttet sig til at genoptage de faldne og gøre det ved en Fornyelse af Daabsbadet. Uden en saadan Forudsætning er det næsten utænkeligt, at en kristen Biskop skulde falde paa at gentage Daaben[3]), der jo dog i hele Oldkirken stod fast som en Handling, der kun maatte udføres én Gang; Hippolyt betragter aabenbart Foranstaltningen som en stor Frækhed (τετόλμηται), og dermed er givet, at der ikke kan være Tale om en kirkelig Daab efter en kættersk. Man maa fremdeles betænke, at Skildringen af Kallist hidrører fra en Modstander; hvad Hippolyt Phil. IX 13 Duncker, p. 460, 27 ff. beretter om, at han tillod enlige Kvinder at leve i Konkubinat med Slaver eller frie Mænd af ringe Stand, som de ikke ønskede at gifte sig med, synes ogsaa snarere at være ondskabsfuld Sladder og Bagtalelse end at høre hjemme i Virkelighedens Verden. Umuligt er det derfor ikke, at den romerske Biskops Beredvillighed til at genoptage de faldne, hvilken gjorde ham saa ilde anskrevet hos de sædeligt strenge, og som ved Hippolyts og Tertullians Beretninger for alle Tider

---

[1]) Med Rolffs (T. U. XI 3) og Harnack (Chronologie II, p. 207) tør man vel nok betragte det som sikkert, at det af Tertullian (De pud. 1 Oehler I, p. 792) omtalte *edictum peremptorium* er hans Værk.

[2]) Saaledes f. Eks. Brandt, Elchasai, p. 96 ff.

[3]) Rigtignok anføres det ikke direkte, at Kallist selv har forordnet dette; men Hippolyt maa dog have ment, at det er sket med hans Billigelse; ellers er Sætningen paa denne Plads meningsløs.

har sat en Plet paa hans Navn, har været et Modtræk mod Alkibiades og den væsentligste Aarsag til, at Forsøget paa at indføre Elchasæismen i Rom saa fuldstændigt mislykkedes.

At nu dette i Virkeligheden er Begivenhedernes rette Sammenhæng er ogsaa sandsynligt af en anden Grund; det er nemlig ingenlunde nogen nærliggende Antagelse, at Udsendingen fra Apamea uden videre selv skulde have forfattet de to Tekster, der omhandler den anden Daab, og saa indføjet dem i sit Eksemplar af Elchasaibogen for at gøre den bedre egnet til Konkurrence med Kallists Praksis. Saadanne bevidste Bedragerier er sjældne i Religionernes Historie; man sætter sig ikke til at overveje, hvilken Form for Dogmatik der nu vil være den mest fordelagtige, men Praksis ændrer sig lidt efter lidt. Allerede i Syrien kan den elchasæiske Menighed have vundet Proselytter blandt de Jødekristne, der var udstødt af deres eget Kirkesamfund paa Grund af seksuelle Synder eller Vranglære; og dette kan yderligere have givet Anledning til, at den Syndsforladelse ved et Bad, som Profeten i Trajans tredie Regeringsaar havde forkyndt, blev opfattet ogsaa som et Tilbud til saadanne Mennesker. Men deraf følger ikke, at Læren om *βάπτισμα ἐκ δευτέρου* skulde være udformet netop af Hensyn til disse; tværtimod er det i høj Grad usandsynligt, at Profeten eller hans Tilhængere ligefrem skulde have regnet med den kristne Daab og taget Hensyn til den — især da Elchasæerne ellers ikke røber synderlige Spor af Kristendom. Langt rimeligere er det i Virkeligheden at søge ogsaa det første Bad til Syndsforladelse inden for Elchasæismens egne Forudsætninger; og en saadan Betragtning har nu tilmed den bedste Hjemmel i Overleveringen.

Det er indlysende, at de to ovenfor anførte Tekster (Duncker, p. 466, 2 ff. og 466, 16 ff.) repræsenterer henholdsvis en Anvisning paa og en Indbydelse til *βάπτισμα ἐκ δευτέρου* (cfr. Brandt, Elchasai, p. 93), og da deres saglige Indhold ikke, som man kunde vente, helt falder sammen, kan man lade dem gensidigt supplere hinanden. Som en Betingelse for denne Daab, er der da først forlangt *ἐπιστροφή* (466, 17 f.); det kunde selvfølgelig være et Krav, udformet i Analogi med det kristelige; men det kan lige saa godt være jødisk, navnlig hvis vi har Ret i Fortolkningen af Bell. II 139 ff. (8, 7), at en lignende Fordring er stillet til Essæerne ved Optagelse i deres Samfund. Fremdeles kræves som Forudsætning *ἀκούειν τῆς βίβλου ταύτης*, hvilket kan oversættes baade »høre«

og »adlyde denne Bog«. I første Tilfælde vilde der vel være ment noget lignende, som naar det i Talmud hedder, at ved Proselytdaaben, skal »de vises Disciple«, der er til Stede som Daabsvidner, gøre Baptizanden bekendt med mange af de lette og mange af de svære Bud; i sidste Tilfælde er jo dermed udtrykt Lydighed mod Sektens Lærdomme, hvad der naturligt maatte være en Betingelse for Optagelse i Samfundet. Og hvorledes man nu end i Enkelthederne opfatter *ἀκούειν τῆς βίβλου ταύτης*, maa det sikkert være Udtryk for Tilslutning til Elchasæernes Dogmatik. At der er henvist til Sektens hellige Bog, kan ikke forundre, naar vi ved, hvor stor en Rolle Bibelen spillede for Jøderne i Almindelighed og *τὰ τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία* (Bell. II 142 [8, 7]) for Essæerne i Særdeleshed; og udelukket var det ikke, at Elchasai selv kunde have benyttet et saadant Udtryk, hvis han enten allerede havde sammenstillet en Del af sine Profetier til en Bog eller omgikkes med Planer om at gøre det for ogsaa at skaffe sit Religionssamfund en hellig Skrift[1]). Det er heller ikke engang helt sikkert, at den nærmere Bestemmelse til de syv Vidner: *γεγραμμένους ἐν τῇ βίβλῳ ταύτῃ* (Duncker, p. 466, 9 f.) er en senere Tilføjelse; thi Opregning af saadanne Vidnerækker har sandsynligvis tidligt spillet en Rolle i Bogen paa samme Maade som Englenavnene i Essæernes hellige Skrifter[2]). Efter at nu disse to Betingelser, der altsaa som jødiske, resp. essæiske meget vel kunde gaa tilbage til Profeten selv, er fyldestgjort, lyder Kravet yderligere for at opnaa den attraaede Syndstilgivelse: *βαπτισάσθω ἐκ δευτέρου*. Og dér er det, man i Særdeleshed mener, at Fordringen er formuleret under afgjort kristelig Indflydelse; det skal være indlysende alene af Udtrykkets Form. Saaledes antager f. Eks. Brandt (Elchasai, p. 25 f.; cfr. p. 94 f.) vel, at Profeten ved sin Fremtræden under Trajan har anbefalet alle Syndere, som vilde omvende sig og antage hans Lære, »das Untertauchen der ganzen Person, unentkleidet, in einem Fluss oder einer Quelle, das heisst in einem frei daherfliessenden oder aus der Erde hervorquellenden Gewässer» som et Middel, hvormed de kunde udvirke den guddommelige Tilgivelse. Men det var en Ritus, der kunde gentages, saa ofte det skulde være, og som

1) Cfr. Muhammed, der ligeledes meget tidligt havde sin Opmærksomhed henvendt derpaa (Buhl i Kirkeleksikon f. Norden II, p. 839).

2) Det fremgaar af den hyppige Omtale hos Epifanios (cfr. tidligere p. 126 f.).

ikke krævede Medvirkning af andre Trosfæller. I Modsætning dertil er Udtrykkene *βαπτισάσθω* (466, 6) og *βαπτισθῆτε* (466, 20) samt *βάπτισμα* (462, 63) at forstaa om en enkelt Handling, som ikke kan gentages uden højst den ene Gang *ἐκ δευτέρου*. Verbets passive Form viser yderligere, at der er Tale om en Ritus, som kræver Medvirkning af andre Trosfæller, og som vedkommende ikke alene kunde foretage, og denne Praksis skal da først være skabt af Alkibiades eller Elchasæersamfundet i Apamea.

Til denne Argumentation er imidlertid at bemærke, at det selvfølgelig er rigtigt, at de nævnte Udtryk sigter til en Initiationsceremoni, der krævede fleres Nærværelse og kun i Undtagelsestilfælde gentoges. Men derimod maa man nok spørge, hvorfra Brandt ved, at det Bad til Syndernes Forladelse, som Elchasai selv indstiftede, kunde gentages »beliebig oft« (p. 26). Teksten fra Phil. IX 13 (Duncker, p. 462, 63 ff.) anser han nemlig for at hvile paa Alkibiades' Redaktion; men ud fra denne Forudsætning bliver det jo ganske umuligt at afgøre, hvad Elchasai selv har udtalt om Badet til Syndsforladelse, overhovedet vilkaarligt at antage, at han har forordnet et saadant. Enten maa man nemlig sige, at dette er usikkert og tvivlsomt, fordi vi kun har berettet derom af Alkibiades, og han kunde jo have antedateret den Praksis, som han selv indførte — eller man maa hævde, at de Meddelelser, som Hippolyt bringer i Phil. IX 13 og 15 hidrører fra Profeten, maaske lidt modificerede i Tidens Løb, men dog saaledes, at Grundforestillingerne er forblevet de samme. Og dette sidste Alternativ er sikkert det sandsynligste. Phil. IX 16 har vi en astrologisk Belæring om de Dage, paa hvilke de onde Stjerner hersker, en Belæring, som der ingen som helst Grund er til at frakende Elchasai; det hedder heri: *καὶ μὴ βαπτίζετε ἄνδρα ἢ γυναῖκα ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἐξουσίας αὐτῶν* (Duncker, p. 468, 51 f.)). I dette Udtryk forekommer *βαπτίζειν* altsaa i den transitive Betydning, og det er en meget prekær Udvej at forklare Stedet om Proselytdaaben, som Elchasai i Kraft af sin jødiske Herkomst skulde have praktiseret[1]); der maatte i saa Tilfælde have været en Antydning af, at det var en ikke-jødisk Mand eller Kvinde, Daaben gjaldt. Langt snarere er der derfor med dette *βαπτίζειν* sigtet til Daaben

[1]) Saaledes forstaas Stedet af Brandt, Elchasai, p. 27.

til Syndsforladelse. Vi tør fremdeles formode, at denne blev udført med en højtidelig Ceremoni, hvor andre af de troende var til Stede paa samme Maade som ved den Daab, hvormed Johannes døbte. Forud derfor er der gaaet Løfter om fremtidigt at afholde sig fra det syndefulde Liv, man hidtil havde ført, og Formularen for et saadant Løfte har vi rimeligvis bevaret. Det er allerede (p. 184) nævnt, at der er noget galt ved den Phil. IX 15 (Duncker, p. 466, 23 ff.) meddelte Forskrift for, hvorledes man kan finde Helbredelse for Biddet af en gal Hund. Efter den overleverede Tekst skal vedkommende baade bade sig før og efter Paakaldelsen af Vidnerne; og den Forsagelse, som er befalet 468, 35 ff., staar ikke i nogen som helst Forbindelse med Hundegalskaben eller den *πνεῦμα διαφθορᾶς*, som foraarsager en saadan. Ser man nærmere til, er det imidlertid indlysende, at Recepten mod Biddet ender 466, 30 f.: *καὶ τότε ἐπιμαρτυρησάσθω τοὺς ἑπτὰ μάρτυρας τοὺς γεγραμμένους ἐν τῇ βίβλῳ ταύτῃ*, en Formel, som ogsaa kendes fra 466, 9 f. Der har Hippolyt selv forklaret, hvilke syv Vidner der menes; thi naar der staar: som er optegnede i denne Bog, vilde denne Henvisning jo for dem, der besad Bogen, være tilstrækkelig, og Oplysningen kommer derefter temmelig umotiveret. Ogsaa paa vort Sted (466, 31) har Hæreseologen villet oplyse, hvad det er for Vidner, Henvisningen gælder, og han har derfor anført en Tekst, hvori de opregnes, men rigtignok en Tekst, som i Elchasaïs Bog stod i en helt anden Sammenhæng. Den lyder: *ἰδοὺ μαρτύρομαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἅγια καὶ τοὺς ἀγγέλους τῆς προσευχῆς καὶ τὸ ἔλαιον καὶ τὸ ἅλας καὶ τὴν γῆν. τούτους τοὺς ἑπτὰ μάρτυρας μαρτύρομαι, ὅτι οὐκέτι ἁμαρτήσω, οὐ μοιχεύσω, οὐ κλέψω, οὐκ ἀδικήσω, οὐ πλεονεκτήσω, οὐ μισήσω, οὐκ ἀθετήσω, οὐδὲ ἐν πᾶσι πονηροῖς εὐδοκήσω. ταῦτα οὖν εἰπὼν βαπτισάσθω σὺν παντὶ τῷ φορέματι αὐτοῦ ἐν ὀνόματι τοῦ μεγάλου καὶ ὑψίστου θεοῦ.* I Bogen vilde et saa udførligt Citat være paafaldende blot for at angive, hvilke Vidner der sigtedes til; at Hippolyt derimod oplyser dette ved at anføre *in extenso* en Forskrift, hvori de nævnes, er lettere forstaaeligt. Ud fra denne Antagelse bliver der heller ingen Vanskelighed ved, at der to Gange er foreskrevet *βαπτισάσθω σὺν παντὶ τῷ φορέματι αὐτοῦ*, som i første Tilfælde synes at skulle finde Sted før Vidnepaakaldelsen og i sidste derimod først derefter.

Er der Tale om et Bad ved to forskellige Lejligheder, var en saadan Forskel i Ritus meget vel tænkelig[1]).

I Stykket 468, 35 ff: *οὐκέτι ἁμαρτήσω, οὐ μοιχεύσω, οὐ κλέψω, οὐκ ἀδικήσω, οὐ πλεονεκτήσω, οὐ μισήσω, οὐκ ἀθετήσω, οὐδὲ ἐν πᾶσι πονηροῖς εὐδοκήσω* har vi da en Formel for det Løfte — eller i Betragtning af den syvfoldige Vidnepaakaldelse kunde man vel kalde det en *ὅρκος φρικώδης* — om et fremtidigt etisk Liv, som Elchasai krævede som Tilbehør til et Daabsbad, og efter hele dens Indhold kan vi ikke være i Tvivl om, at dette netop var den Daab, om hvilken Hippolyt i Phil. IX 13 (Duncker, p. 462, 64 ff.) beretter: *φάσκων τοὺς ἐν πάσῃ ἀσελγείᾳ καὶ μιασμῷ καὶ ἀνομήμασιν ἐμφυρέντας, εἰ καὶ πιστὸς εἴη, ἐπιστρέψαντα καὶ τῆς βίβλου κατακούσαντα καὶ πιστεύσαντα, ὁρίζει* (sc. Elchasai) *βαπτίσματι λαμβάνειν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* Vi har nemlig i Løftet tydeligt udtalt Vilje til en *ἐπιστροφή*, som ikke blot i sin hele Art, men ogsaa med Hensyn til Enkeltheder minder stærkt om Essæernes[2]); og hvis man tør lægge Vægt paa *οὐκέτι*, vilde der jo ogsaa deri ligge en *ἐξομολόγησις τῶν ἁμαρτιῶν*, saaledes som Johannes den Døber stillede den som *condicio sine qua non* for Daab og derigennem Optagelse i hans Discipelkreds.

Men har Forudsætningen for Elchasais Daab til Syndsforladelse været en saadan *ἐπιστροφή*, en højtidelig Tilkendegivelse af et Brud med det tidligere syndefulde Liv, da ligger det i Sagens Natur, at i saa Fald kan den ikke være gentaget »beliebig oft«; hvis et Løfte, der var afgivet under en saa højtidelig Vidnepaakaldelse, blev brudt, var det selvfølgelig en højst alvorlig Sag. I denne Forbindelse kan man meget vel parallelisere Essæerne, om hvem det Bell. II 143 f. (8, 8) fortælles, at de af Ordenens Medlemmer, som gribes i alvorlige Synder, udstødes af Samfundet og optages

---

[1]) Selv i det Tilfælde, at Verbalformerne kun betegnede, at Daab og Vidnepaakaldelse skulde ske samtidigt (cfr. *εἰπών* i Forhold til *βαπτισάσθω* 468, 38), kunde de to Forskrifter heller ikke oprindelig have hørt sammen, da det er utænkeligt, at man i samme Aandedræt skulde have udtrykt Samtidigheden paa to saa forskellige Maader.

[2]) Til *οὐ κλέψω* og *οὐ πλεονεκτήσω* svarer Forpligtelsen til *χεῖρας κλοπῆς καὶ ψυχὴν ἀνοσίου κέρδους καθαρὰν φυλάξειν* (Bell. II 141 [8, 7]) og *ἀφέξεσθαι λῃστείας* (142); til *οὐκ ἀδικήσω* Løftet om *τὰ πρὸς ἀνθρώπους δίκαια φυλάξειν* (139); med *οὐκ ἀθετήσω* korresponderer paa samme Maade *τὸ πιστὸν ἀεὶ πᾶσιν παρέξειν* (140), og med *οὐδὲ ἐν πᾶσι πονηροῖς εὐδοκήσω* ligeledes *μισήσειν ἀεὶ τοὺς ἀδίκους καὶ συναγωνιεῖσθαι τοῖς δικαίοις* (139).

enten slet ikke igen eller først, naar de ligger paa deres yderste. Og heri har vi da rimeligvis Nøglen til Forstaaelsen af det paafaldende Udtryk: *βάπτισμα ἐκ δευτέρου.* Saafremt Elchasai nemlig er udgaaet fra og oprindelig har udfoldet sin profetiske Virksomhed inden for Essæersamfundet, er det en ret nærliggende Antagelse, at han ogsaa kan have vendt sig til dem, der paa Grund af Forseelser var udstødt af Ordenen, og tilbudt dem Optagelse i sin Kreds ved et Initiationsbad af samme Art som det gamle essæiske. I saa Fald vilde det være aldeles korrekt, naar det Phil. IX 13 Duncker, p. 462, 63 ff. hedder, at Profeten i Trajans tredie Aar er fremtraadt med en *ny* Syndsforladelse. Selvfølgelig kunde *καινή* meget vel bero paa en forklarende Tilføjelse af Alkibiades; men hvis man ikke behøver en saadan Antagelse, er det saa meget desto bedre. Naar det hedder om dem, der underkaster sig den »anden Daab«, at de faar *εἰρήνη καὶ μέρος μετὰ τῶν δικαίων* (Phil. IX 15 Duncker, p. 466, 18 f.), vilde dette være et meget passende Udtryk om de Goder, som bodfærdige Essæere kunde finde inden for Elchasais Kreds. Og ligeledes fortjener Tiltalen *τέκνα* (466, 3) at bemærkes; den passer fortrinligt som Profetens Tiltale til faldne Medlemmer blandt hans fordums Trosbrødre. Brandt (Elchasai, p. 97) ser ganske vist deri en særlig Snedighed af Alkibiades, at han har tiltalt de Kristne paa ganske samme Maade som deres egne Lærere for rigtigt at gøre Indtryk paa dem; men det er dog vist en saa raffineret Fremgangsmaade, at den næppe er trolig. En anden Sag er, at naar Elchasais Samfund godkendte den »anden Daab«, saa laa det nær for Kristne, der var udstødt af deres egen Menighed og udstødt for bestandigt, at benytte sig af den tilbudte Lejlighed til at opnaa Syndstilgivelse paa ny. Allerede i Elchasais Levetid kan dette have fundet Sted[1]),

[1]) En nøje Parallel til Fremgangsmaaden at genoptage de faldne er, hvad der er overleveret om den Tilladelse, Profeten gav til at fornægte Troen med Munden; derved har han sikkert ogsaa kunnet skaffe sit Samfund yderligere Tilgang blandt saadanne, som paa Grund af Deltagelse i hedenske Ofre eller anden Kristusfornægtelse var udstødt af Kirken. Beretningen om denne Elchasais Praksis findes baade hos Eusebios der H. E. VI 38 meddeler — efter Origenes' Homili over Ψ 82 — om Sekten: *φησὶν δὲ ὅτι τὸ ἀρνήσασθαι ἀδιάφορόν ἐστιν καὶ ὁ μὲν νοήσας τῷ μὲν στόματι ἐν ἀνάγκαις ἀρνήσεται τῇ δε καρδίᾳ οὐχί,* og hos Epifanios i Hær. XIX 1 f. Dindorf I, p. 325, 18 ff: *ὑποκριτὰς δὲ διδάσκει, φήσας μὴ εἶναι ἁμαρτίαν, εἰ καὶ παρατύχοι εἴδωλα προσκυνῆσαι καιροῦ ἐνστάντος διωγμοῦ, ἐὰν μόνον ἐν τῇ συνειδήσει μὴ προσκυνήσῃ, καὶ ὅ τι δ᾽ ἂν ὁμολογήσῃ στόματι, ἐν δὲ τῇ καρδίᾳ μή;* Begrundelsen for denne sin Paastand vil *ὁ ἀπατεών* have fundet i Beretningen om en Præst Pinehas, der i den babyloniske Udlændighed under Kong Darios tilbad Artemis og derved undslap Dødsstraf.

og for at lette saadanne Overgangen kan da Profeten over for sine egne Trosfæller udtrykkeligt have betonet, at den *βάπτισμα ἐκ δευτέρου*, som han havde indført af Hensyn til de faldne Essæere, ogsaa gjaldt for de Synder, som medførte Udelukkelse af den kristne Menighed. At der netop nævnes *μοιχοί* og *ψευδοπροφῆται*, tyder unægtelig paa et saadant Hensyn. Man har ogsaa villet spore Bestræbelser for at vinde de Kristne i Udtrykket: *ἐν ὀνόματι υἱοῦ αὐτοῦ, τοῦ μεγάλου βασιλέως* (466, 7 f.), men her dog næppe med Rette. Hvis Elchasæerne nemlig havde villet efterligne den kristne Daab, havde de utvivlsomt fundet en trinitarisk Formel; thi i hvert Fald fra det andet Aarhundrede har man sikkert i den kristne Menighed døbt til de tre store Navne. Og selve Betegnelsen »den store Konge« lyder ikke just kristelig[1]); hvad der menes med »Guds Søn«, viser Skildringen af den store Aabenbarelsens Engel i Phil. IX 13 Duncker, p. 462, 54 ff., om hvilken det til sidst hedder (462, 59 f.): *καὶ τὸν μὲν ἄρσενα υἱὸν εἶναι τοῦ θεοῦ*[2]), men som iøvrigt beskrives saaledes, at det er let forstaaeligt, at Epifanios ikke deri kunde genkende Kirkens Kristusbillede.[3])

Har vi da Ret i, at Forudsætningerne for den elchasæiske Forkyndelse af *βάπτισμα ἐκ δευτέρου* ikke er kristelige, men essæiske, saa følger deraf, at, da denne Daab medførte en *καινὴ*

---

[1]) Anderledes Brandt (Elchasai, p. 90 f.), der mener, at oprindelig blev der i den kristne Menighed kun døbt paa Jesu Navn; i Apoc. 14 (de 144,000 *ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ* (sc. *τοῦ ἀρνίου*) *καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν*) finder han Vidnesbyrd om en toleddet Daabsbekendelse, og han formoder, at der ogsaa i det syriske Kystland har været kristne Menigheder, der kun døbte paa Guds og hans Søn Jesu Kristi Navn. Men Stedet fra Apoc. synes udvidet, idet *καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* er ganske fremmed for Sammenhængen; og til den toleddede Formel har Brandt selv bragt gode Analogier ved Mandæernes Daabsformel: »Livets Navn og Manda d'Haje's er nævnt over dig« (Mand. Rel., p. 105). Bousset (Hauptpr., p. 292) hævder da ogsaa, at den elchasæiske Formel »keineswegs notwendig unter christlichen Prämissen verstanden werden muss«, og Brandt henregnede den tidligere (Mand. Rel., p. 229) til det jødiske Arvegods i Profetens System.

[2]) Fortsættelsen lyder her: *τὴν δὲ θήλειαν καλεῖσθαι ἅγιον πνεῦμα*. Havde man virkelig ønsket at faa Daabsformlen trinitarisk, havde det været en let Sag at indføje denne *ἅγιον πνεῦμα* deri.

[3]) Hans Ord derom lyder saaledes (Hær. XIX 3 Dindorf I, p. 326, 30 ff.): *ἀλλὰ καὶ πάλιν δῆθεν μὲν Χριστὸν ὀνόματι ὁμολογεῖ, λέγων ὅτι Χριστὸς ὁ μέγας βασιλεύς, οὐ μὴν πάνυ γε κατείληφα ἐκ τῆς αὐτοῦ δολερᾶς καὶ παραπεποιημένης συντάξεως τῆς βίβλου τῆς αὐτοῦ ληρωδίας εἰ περὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑφηγήσατο. οὐδὲ γὰρ τοῦτο ὁρίζει, Χριστὸν δὲ ἁπλῶς λέγει, ὡς ἐξ ὧν κατειλήφαμέν τινα ἕτερον σημαίνων ἢ προσδοκῶν.*

ἄφεσις ἁμαρτιῶν, maa allerede det essæiske Initiationsbad have haft syndstilgivende eller syndsfordrivende Virkninger. Og dette synes os i Virkeligheden saa sandsynligt, at vi til sidst opkaster det Spørgsmaal, hvorledes det nærmere Forhold mellem Syndsforladelse og Vandbad i saa Fald har været tænkt; det drejer sig her i Hovedsagen om to Muligheder. Til Grund for den ene ligger en Betragtning af Synden som Overtrædelse af Guds Vilje, forskyldt ved Menneskers frie Handlinger, og Syndsforladelse vil da sige, at Gud tilgiver Overtræderen paa visse Betingelser. Dette er en god jødisk Tanke. Som en af disse Betingelser har Gud nu videre fastsat, at Syndstilgivelsen opnaar man kun gennem et Bad, som maa tages under Iagttagelse af visse Formaliteter; Handlingen selv er ganske irrationel, men saaledes er det nu engang Guds Vilje. Denne Betragtning var ogsaa meget vel tænkelig paa jødisk Grund; de fleste af Lovens Krav var jo uforstaaelige og blev kun opfyldt, fordi man troede, at Gud nu engang vilde have det saaledes. Man kunde kalde denne Opfattelse af Sammenhængen mellem Vandbad og Syndsforladelse for den højere eller etiske; det er den, vi, som før antydet, sandsynligvis har hos Johannes Døber. Foranledningen til, at man nu netop tænker sig et Vandbad som det Middel, Gud har anvist til at komme i Besiddelse af hans Tilgivelse, maa imidlertid søges i Eksemplet fra en Praksis, hvis Begrundelse er mere rationel. Man kunde i Modsætning til den første benævne denne Anskuelse den lavere eller magiske. Derefter er Synden betragtet som en Dæmon eller rettere som bevirket af en Mennesket iboende Dæmon. Det er en Tanke, som — selv om den findes i senjødiske Skrifter, specielt i de 12 Patriarkers Testamenter (Stederne hos Bousset, Rel. des Judent.[2], p. 390) — dog næppe har sin Rod i det gamle Testamentes Religion; derimod var den meget udbredt andetsteds, hvorpaa der i det følgende Afsnit skal meddeles nogle Eksempler. Fremdeles er det en i saadanne Kredse hyppigt forekommende Forestilling, at Vandet har Evne til at fordrive Dæmonerne. Man ser let, at ud fra disse to Forudsætninger er det ganske konsekvent, at man søger at blive Synden eller dens Ophav kvit ved at tage et Vandbad. Sprogbrugen Syndsforladelse er i dette sidste Tilfælde ikke helt korrekt; egentlig burde det hedde Syndsfordrivelse el. lign.; men for den antike Bevidsthed er disse to Begreber næppe saa skarpt adskilt som for vor og gaar undertiden over i hinanden under den mere

omfattende Kategori: Fjernelse af Synden, deri indbefattet baade dens Aarsager og dens Følger.

Saafremt nu Essæerne virkelig har ventet ἄφεσις ἁμαρτιῶν af deres Initiationsbad, hvilken af de to nævnte Teorier har de da haft derom? Man kunde mene, at den etiske som Jøder maatte ligge dem nærmest; men dette Argument betyder ikke meget, da vi jo alt har set, at Essæerne har givet Plads for en Mængde ikke-jødiske Forestillinger. Større Vægt maa der lægges paa, at ved de essæiske Bade i magisk-medicinsk Øjemed synes Tanken om Dæmonfordrivelse ved Vandet at have været den bestemmende, og har Sekten anset Sygdomme for Dæmoners Værk og frygtet saadanne Væsener under Fuldbyrdelsen af Samleje og Forrettelsen af Nødtørft, er det paa Forhaand sandsynligt, at den ogsaa har betragtet Synden og den Ulykke, der udspringer deraf, som hidført ved Dæmonbesættelse og ment, at ogsaa mod denne sidste Form var et eksorcistisk Vandbad det rette Middel.

Denne Formodning bestyrkes derved, at Elchasai ogsaa synes at have opfattet Forholdet saaledes; den Ritus, han forordner for Badet til Syndstilgivelse er nemlig ganske den samme som den, der skal helbrede efter Biddet af en gal Hund, hvor Vandet jo netop skal fordrive den πνεῦμα διαφθορᾶς, man derved har faaet i Livet. Analogien gaar saa vidt, at endogsaa Daabsbadet til Syndsforladelse skal foretages med Klæderne paa, hvilket som allerede tidligere bemærket ikke godt kan forstaas anderledes end som en Forsigtighedsforanstaltning: Dæmonen kunde ellers forsøge at skjule sig deri og saaledes gøre Anstrengelserne med dens Fordrivelse til Skamme.

Endelig har man maaske ogsaa Lov til at finde den fremsatte Opfattelse stadfæstet derved, at der i Pseudoklementinerne findes Spor af den samme Betragtning. I det store og hele er ganske vist disse Skrifters Daabslære udformet i Overensstemmelse med den kristelige Dogmatik. At Peter ikke kan holde Bøn sammen med udøbte, kun med τοῖς ἤδη τελείοις (Hom. III 29), ligesaa lidt som have Bordfællesskab med dem (Hom. I 22, Rec. II 72, Hom. XIII 4 og flere Steder) kunde nok minde om de essæiske Ordensbestemmelser: τοῖς δὲ ζηλοῦσιν τὴν αἵρεσιν αὐτῶν οὐκ εὐθὺς ἡ πάροδος (Bell. II 137 [8, 9]) og: πρὶν δὲ τῆς κοινῆς ἅψασθαι τροφῆς ὅρκους αὐτοῖς ὄμνυσι φρικώδεις (§ 139); men Tanken er jo ogsaa for saa vidt kristelig, som i den første

Menighed kun de døbte havde Adgang til Nadvergudstjenesten, og de jødekristne i Begyndelsen heller ikke holdt Maaltid sammen med Hedningerne. Imidlertid findes der som sagt tillige Antydninger af Forestillinger, som næppe kan være genuin kristelige, og som det derfor ligger nær at betragte som Rudimenter af tidligere essæiske Anskuelser. I denne Forbindelse kommer først det overordentlig interessante Sted Hom. IX 19 i Betragtning, hvor det hedder: »Men efter at være tvættede (ἀπολουσάμενοι) i den forhaandenværende, stedse rindende Flod eller Kilde eller endog i Havet under den trefold salige Navnepaakaldelse, kan I ikke blot fordrive de hos eder huserende Dæmoner (τὰ ἐνδομυχοῦντα ὑμῖν πνεύματα), men da I ikke mere synder og tror paa Gud uden at tvivle, kan I ogsaa selv fordrive andres onde Aander og besværlige Dæmoner tilligemed de (af dem foraarsagede) frygtelige Lidelser (τὰ ἄλλων κακὰ πνεύματα καὶ δαιμόνια χαλεπὰ σὺν τοῖς δεινοῖς πάθεσιν). Undertiden flygter de endog ved Synet af eder«. Her er jo med rene Ord sagt, at det levende Vand fordriver Dæmonerne hos den, der tvætter sig deri, ja endog gør ham saa frygtelig for disse Væsener, at de end ikke kan taale hans Nærhed, selv om de har Bolig i andre Mennesker. Efter den foreliggende Sammenhæng kan man nu betragte τὰ ἐνδομυχοῦντα ὑμῖν πνεύματα som Betegnelse for Sygdomme, og der vilde da være sagt, at den kristne Daab, Daaben som Initiationsritus — thi kun om den kan der efter hele Sammenhængen være Tale — bevirkede legemlig Helbredelse, hvortil Udtrykket δαιμόνια χαλεπὰ σὺν τοῖς δεινοῖς πάθεσιν i Slutningen af det citerede Stykke jo passer godt. Man kunde imidlertid ogsaa forstaa Dæmonerne som en Betegnelse for Synden; i saa Fald vilde der foreligge en materialiseret Forestilling om Daabens Virkning som ἄφεσις ἁμαρτιῶν, og dette vilde stemme med μηκέτι ἁμαρτάνοντες, ja den Omstændighed, at dette Udtryk følger umiddelbart efter πνεύματα, gør vel denne sidste Forstaaelse nødvendig, og i saa Fald har vi jo her netop den Forestilling, vi søger. At den tilhører et ældre Lag inden for Skriftkredsen, kunde man finde antydet deri, at der er benyttet Verbet ἀπολούεσθαι, medens der ellers om det kristne Initiationsbad i Homilierne staar βαπτίζεσθαι; derimod anvendes λούεσθαι altid om Badet før Morgenbønnen og før Maaltidet, altsaa om Lustrationer, hvis jødisk-essæiske Proveniens efter det tidligere (p. 199 ff.) udviklede er mulig eller sandsynlig. At de to Betegnelser

i øvrigt er ganske synonyme, fremgaar af, at der om Badet efter Samleje Hom. VII 8 staar *λούεσθαι*, Hom. XI 30 og 33 dermod *βαπτίζεσθαι*.

Paa samme Maade som Hom IX 19 maa sikkert ogsaa Hom. VIII 22 f. betragtes. Sammenhængen er her kristelig, for saa vidt som der allegoriseres over Lignelsen Mt. 22, 1 ff.; men alle de Forestillinger, som benyttes, er det næppe. Bryllupsklædningen forklares nu ikke blot om Daaben, men lidt senere tillige om *θεῖον πνεῦμα*, der jo efter kristelig Opfattelse meddeles ved denne Handling. Som Modstykke følger en Opfordring til *ἐκδύσασθαι τὸ ῥυπαρὸν ὑμῶν πρόλημμα, ὅπερ ἐστὶν ἀκάθαρτον πνεῦμα*; og det hedder videre: *τοῦτο δὲ οὐκ ἄλλως ἀποδύσασθαι δύνασθε, ἐὰν μὴ πρότερον ἐπὶ καλαῖς πράξεσιν βαπτισθῆτε καὶ οὕτω καθαροὶ σώματί τε καὶ ψυχῇ γενόμενοι κ. τ. λ.* Skønt det ikke udtrykkeligt er udtalt — der siges jo kun, at Daaben er Forudsætningen for Afførelsen af den urene Aand — er det dog vel Meningen, at man bliver Dæmonen kvit ved selve Daabsbadet. Paa samme Linie ligger fremdeles Hom. IX 23, hvor Begrundelsen for, at Dæmonerne ingen Magt har over den, der ikke selv hengiver sig til dem, lyder: *ἕνα οὖν θεὸν σέβειν ἑλόμενοι καὶ τραπέζης δαιμόνων ἀποσχόμενοι καὶ σωφροσύνην μετὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης ἀναδεξάμενοι καὶ τρισμακαρίᾳ ἐπονομασίᾳ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν βαπτισάμενοι τῷ ὅσον δύνασθε ἐπὶ τὸ τέλειον τῆς ἁγνείας ἑαυτοὺς ἐπιδιδόναι δύνασθε κολάσεως ἀιδίου ῥυσθέντες αἰωνίων ἀγαθῶν κληρονόμοι καταστῆναι*. Og endelig foreligger der vel et Rudiment af en lignende Opfattelse Hom. IX 11: *ἡ γὰρ ψυχὴ τῇ πρὸς θεὸν πίστει ὡς εἰς ὕδατος φύσιν τραπεῖσα τὸν δαίμονα ὡς σπινθῆρα πυρὸς ἀποσβέννυσιν. κάματος οὖν ἐστὶν ἑκάστῳ ἐννοηθῆναι τὴν τοῦ ἐν αὐτῷ δαίμονος φυγήν*. I den foreliggende Form udtrykker den første Sætning ganske vist kun en Sammenligning: den troende Sjæl faar Bugt med Dæmonen ligesom Vand med en Ildgnist; men den sidste af de to Sætninger kunde tyde paa, at der oprindelig har ligget mere materielle Forestillinger bagved.[1])

Vi er hermed færdige med denne Undersøgelse, der maaske kunde synes udførligere, end Udgangspunkterne berettiger til;

---

[1]) Cfr. den temmelig nære Ordparallel XI 26: *διὸ προσφεύγετε τῷ ὕδατι· τοῦτο γὰρ μόνον τὴν τοῦ πυρὸς ὁρμὴν σβέσαι δύναται.*

man kunde ogsaa mene, at disse ingenlunde er i Stand til at bære de betydningsfulde Hypoteser, der i det foregaaende er blevet opbygget paa dem. Og selvfølgelig havde det været ønskeligt, om Kildematerialet havde været noget mindre sparsomt, saaledes at vi ikke i saa høj Grad som nu havde været henvist til i væsentlig Grad at grunde vor Viden paa Kombinationer, der i Følge Sagens Natur altid maa blive usikre. Men som Forholdene nu engang ligger, er der ikke andet at gøre end at forsøge at udnytte de forhaandenværende Kilder saa fuldstændigt som muligt, idet man selvfølgelig her i særlig Grad maa være sig Resultaternes hypotetiske Karakter bevidst.

Med dette *in mente* kaster vi et Blik tilbage paa Undersøgelsen. Den vil formentlig have godtgjort, at det Slægtskab mellem Essæere, Elchasæere og Ebjonæere, som vi i det foregaaende Afsnit udledte af Kildernes Udsagn, finder en meget væsentlig Stadfæstelse derved, at sakramentale Bade overalt i disse Kredse synes at have spillet en stor Rolle. Fremdeles turde det deraf fremgaa, at Beretningerne om disse Sekter udviser saa betydningsfulde Lighedspunkter med Hensyn til Anvendelsen af Daabsbadet og de Forestillinger, man har knyttet dertil, at det kan være forsvarligt at lade Analogien gælde noget videre og lade Oplysningerne om de forskellige Samfunds Praksis paa visse Omraader supplere hinanden. Ad den Vej finder vi da, at Essæerne efter al Sandsynlighed har anvendt Bade mod forskellige Sygdomme som et magisk Middel til at fordrive disses Ophavsmænd, de Mennesket iboende Dæmoner, og at de paa samme Maade har garderet sig mod disse Væsener ved Forrettelsen af Nødtørft og forud for det første Samleje; paa lignende Forestillinger eller muligvis paa Forventningen om gennem det rindende Vand at komme i Forbindelse med det guddommelige beror Anvendelsen af Bade til Forudsigelser og som Indvielse til at deltage i det fælles Kultmaaltid. Det er fremdeles rimeligt, at et Bad har været anvendt ved Initiationen til forskellige Grader, i Særdeleshed til den efter det treaarige Noviciat, hvorved man først blev virkeligt Medlem af Samfundet, og hvor der krævedes en Række Løfter om etisk Livsførelse. Denne Initiationsdaab kan i Henseende til ydre Ritus have været forbilledlig for den jødiske Proselytdaab og Johannes Døbers Virksomhed ved Jordans Flod, og det er endelig muligt, at allerede Essæerne kan have tillagt den Virkning εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, en Virkning, som de da rimeligvis har tænkt

sig formidlet paa magisk Maade som Eksorcisme af Syndens Aarsag: de Mennesket iboende Dæmoner.

§ 22. KULTMAALTID.

Hvad vi ovenfor har udviklet om Vandbadets sakramentale Karakter, finder en Stadfæstelse gennem Beretningerne om Essæernes hellige Maaltid. Saa vidt vi nemlig kan skønne, har dette været en Institution af den allerstørste Betydning for Samfundet, og det ligeledes paa en saadan Maade, at det er mere end sandsynligt, at man ogsaa deraf har ventet sig sakramentale Virkninger. Vi hører nu først, hvad Josefos oplyser derom. Bell. II 129 ff. (8, 5) skildres det, hvorledes Essæerne efter fra den tidlige Morgen at have arbejdet til den femte Time, altsaa til Kl. 11, *πάλιν εἰς ἓν συναθροίζονται χωρίον*; her tager de iførte Linnedklæder et Bad i koldt Vand, *καὶ μετὰ ταύτην τὴν ἁγνείαν εἰς ἴδιον οἴκημα συνίασιν, ἔνθα μηδενὶ τῶν ἑτεροδόξων ἐπιτέτραπται παρελθεῖν· αὐτοί τε καθαροὶ καθάπερ εἰς ἅγιόν τι τέμενος παραγίνονται τὸ δειπνητήριον.* De sætter sig derefter stille til Bords; Samfundets Bager stiller Brød frem for dem i en bestemt Rækkefølge (*ἐν τάξει*), og Kokken sætter en enkelt Skaal med den samme Mad hen foran hver enkelt. Dog begynder de ikke straks at spise; thi først maa Præsten udtale en Bøn over Maaltidet, og forinden dette er sket, er det Helligbrøde (*ἀθέμιτον*) at nyde noget; efter Maaltidet holder han atter en Bøn; thi, forklarer Josefos, *ἀρχόμενοί τε καὶ παυόμενοι γεραίρουσι θεὸν ὡς χορηγὸν τῆς τροφῆς*[1]). Deltagerne afifører sig derefter den Dragt, som de har haft paa under selve Handlingen, og som de betragter som hellig (*ἔπειθ᾽ ὡς ἱερὰς καταθέμενοι τὰς ἐσθῆτας*), for paa ny at begive sig til deres Arbejde. Aftensmaaltidet — beretter Josefos videre — fejrer de paa samme Maade, men hvis der er kommen andre Ordensbrødre til Stede, hvad der paa Grund af Essæernes hyppige Rejser let kunde ske, deltager disse deri (*δειπνοῦσι δ᾽ ὁμοίως ὑποστρέψαντες συγκαθεζομένων τῶν ξένων, εἰ τύχοιεν αὐτοῖς παρόντες*). Ved Bordet lyder ikke Raaben og Skrigen, saaledes som det i Reglen var Tilfældet ved Datidens Fællesspisninger, men der hersker fuldkommen Ro

[1]) Saaledes L V R C og Lat.; Niese foretrækker: *ζωῆς*.

og Orden; hver især taler kun, naar han efter en bestemt Rækkefølge har faaet Ordet. Og denne Stilhed er saa usædvanlig, at den for de udenforstaaende omgiver disse Maaltider med et hemmelighedsfuldt Skær (*καὶ τοῖς ἔξωθεν ὡς μυστήριόν τι φρικτὸν ἡ τῶν ἔνδον σιωπὴ καταφαίνεται*). Josefos oplyser imidlertid, at Grunden alene er, at Deltagerne bestandig vedbliver at være ædru, og at de kun faar Spise og Drikke tilmaalt, saaledes at de akkurat kan blive mætte, ikke derimod i nogen Henseende overfylde sig.

De her skildrede Sammenkomster tænker man sig i Reglen som ganske almindelige Maaltider, alene med det Formaal at tilfredsstille den legemlige Sult; Essæerne skal da kun have afholdt dem i Fællesskab, fordi den enkelte paa Grund af Privatejendommens Ophævelse ikke havde noget Middel til at skaffe sig sine legemlige Fornødenheder tilfredsstillede. Men at en saadan Forklaring ikke slaar til, er let at se; Josefos' Fremstilling indeholder en Række Notitser, der er ganske uforstaaelige under denne Forudsætning. Man maa saaledes spørge, hvorfor Spisesalen havde en særlig Hellighedskarakter og af Sektens Medlemmer betragtedes som *ἅγιόν τι τέμενος*, som ingen uvedkommende kunde faa Adgang til, eller hvorfor de Klæder, som Deltagerne havde paa under Maaltidet, ansaas *ὡς ἱεράς*. Og endnu mere betydningsfuldt er, hvad der berettes om det Indtryk, som *οἱ ἔξωθεν* — og til disse hørte jo Fortælleren selv — fik af Maaltidet, nemlig at det var *μυστήριόν τι φρικτόν*. En saadan Opfattelse har de næppe dannet sig alene paa Grund af den Ro og Orden, hvormed det hele foregik, saaledes som Josefos vil give det Udseende af. Langt snarere afspejler den Deltagernes eget Syn paa Sagen, som næppe kunde blive skjult for udenforstaaende Iagttagere; af Medlemmernes Adfærd, naar de gik til og fra Maaltidet og vel ogsaa af deres Udtalelser derom maa man have faaet en Forstaaelse af, at det drejede sig om *μυστήριόν τι φρικτόν*. Det uforklarlige og forfærdende kan nu umuligt søges i selve Nydelsen af forskellige Spiser, men det maa ligge i de Virkninger, som man ventede sig deraf; naar et Maaltid betegnes som *μυστήριον*, kan dette derfor næppe betyde andet, end at man betragter det som et hemmelighedsfuldt Middel til at komme i Besiddelse af overnaturlige Goder, d. v. s. at det er opfattet som et Sakramente. Hvis Essæerne har ment i visse Næringsmidler tillige at have et *φάρμακον ἀθανασίας* e. lign., er det ogsaa ganske natur-

ligt, at disse blev forbeholdt Medlemmer, der havde et treaarigt Noviciat bag sig, og at de paagældende først efter Initiationen med de frygtelige Eder blev anset for værdige til at opnaa et af Ordenens ypperste Goder. Saafremt det derimod kun havde drejet sig om en almindelig Bespisning, vilde det være uforstaaeligt, at Novicerne ikke straks fik Adgang til den; de havde dog lige saa lidt som de egentlige Medlemmer selv Midler til at sørge for deres Underhold. Til en sakramental Forstaaelse af Maaltidet passer det fremdeles godt, at det indvies af en Præst; Josefos opfatter ganske vist Forholdet, som om denne før og efter Maaltidet fremsiger en Bøn, hvori der paa jødisk Grund intet paafaldende vilde være; tværtimod var en saadan Fremgangsmaade det normale (cfr. Schürer II, p. 571, og v. der Goltz, T. U. XXIX 2 b, p. 6 ff.). Men vi maa her tage i Betragtning, at Fortælleren selv aldrig har haft Lejlighed til at overvære de essæiske Fællesspisninger; og hvis han af andre hørte om en Præsts Medvirkning derved, var det for ham det umiddelbart mest nærliggende at tænke sig dette i Analogi med den almindelige jødiske Bordbøn. I Virkeligheden kan disse Bønner meget vel have haft Karakteren af magiske Formler, hvorved man tilsigtede at give Maaltidets Elementer supranaturale Virkninger; og med en saadan Betragtning vilde det under alle Omstændigheder passe godt, at Josefos udtrykkelig fremhæver, at det var en af Ordenens Præster (*ἱερεύς*), der fremsagde Bønnerne.[1]) Endelig er det vistnok ogsaa sandsynligt, at Middagsmaaltidet har været et Sakramente, fordi der synes at være gjort en Forskel imellem dette og den Aftensmad, som Essæerne indtog oven paa Eftermiddagens Arbejde. Ganske vist bemærker Josefos, at de da spiser *ὁμοίως*, men dette Udtryk tør næppe urgeres for stærkt; større Betydning har Fremhævelsen af, at Gæster har Adgang til at deltage i Aftensmaaltidet; dette synes altsaa ikke at have været Tilfældet ved det hellige Maaltid midt paa Dagen, og Tanken kunde da være : tilrejsende Brødre har overalt Ret til Underhold, og dette faar de ved det almindelige Maaltid om Aftenen; i Kultmaaltidet kan de derimod kun deltage indenfor deres egen Kreds.

Interessant er det, at Filon ved sin Sprogbrug stiller de essæiske

---

[1]) Hvis *ζωῆς* var den rette L, M., kunde man deri finde en Antydning af den Anskuelse, at Gud netop gennem dette Maaltid skænkede *ζωή*.

hellige Maaltider paa lige Linie med de σύνδειπνα, der var saa velkendte i den græsk-romerske Verdens religiøse Associationer; han bruger om Essæerne den Vending, at de κατὰ θιάσους ἑταιρίας καὶ συσσίτια ποιούμενοι (Præp. evang. VIII 11, 3 Heinichen I, p. 397). θίασοι er Betegnelse for de Selskaber, der samlede sig om Dyrkelsen af en eller anden Guddom, i Reglen af udenlandsk Oprindelse, og denne Kultus bestod hyppigt i Fællesmaaltider til Gudens Ære. ἑταιρίαι som Betegnelse for saadanne Sammenslutninger og συσσίτια om de indenfor disse almindelige Kultmaaltider var Udtryk, som i den græsk-romerske Verden straks maatte fremkalde bekendte Forestillinger; og Filon har aabenbart fundet den deri indeholdte Sammenligning træffende; han anvender nemlig Betegnelsen endnu engang, idet han om Essæerne bemærker: πρὸς γὰρ τῷ κατὰ θιάσους συνοικεῖν κ. τ. λ. (Q. O. P. L. 85 M. II 458, 43).

Har vi nu hermed rigtigt bestemt Karakteren af det essæiske hellige Maaltid, følger deraf, at dets Opstaaen næppe er forklarligt ud fra jødiske Forudsætninger. Det mest nærliggende Analogon dertil vilde selvfølgelig være Offermaaltiderne; men paa det Tidspunkt, der her er Tale om, kan disse næppe komme i Betragtning. Ganske vist spillede de i den gamle Tid en mægtig Rolle i Israels Gudsdyrkelse; det var dengang, da Folket »glædede sig for Jahves Aasyn« (Deut. 12, 12. 18; 14, 26; 16, 11. 14; 26, 11; 27, 7) og »spiste paa Højene« (Hez. 18, 6. 11. 15; 22, 9), og Deltagerne derved bestyrkedes i det indbyrdes Samfund og Samfundet med deres Gud. Disse Maaltider havde ogsaa en vis Hellighedskarakter; derfor spiste Folket ikke, førend Samuel var kommen til Stede og havde velsignet Slagtofret (1 Sm. 9, 13), og derfor opfordrede den samme Profet til at foretage Lustrationer, før man modtog hans Indbydelse til et lignende Maaltid (1 Sm. 16, 5). Men sligt tilhørte nu en længst forsvunden Tid. Josijas Kultusreform medførte jo den Forandring, at for Fremtiden skulde alle Offermaaltider holdes i Jerusalem; men som Wellhausen (Prolegomena [5], p. 77) bemærker, »Fleisch essen konnte man zu Hause, in Jerusalem war das Geschäft der Gottesdienst«; og Følgen blev, at Offermaaltiderne snart ganske tabte deres Betydning. Kultus kom da overvejende til at bestaa i, at Præsterne i Jerusalem bragte Brændofre, i Særdeleshed Tamid, samt besørgede Synd- og Skyldofre, hvoraf de, som bekostede disse Kulthandlinger, intet fik.

For Præsternes Vedkommende kunde der dog stadigt tales om Offermaaltider, idet hele den Del af Dyret, som ikke efter Offerritualet krævedes brændt paa Alteret, tilfaldt dem; ved Synd- og Skyldofrene var dette Tilfældet med det allermeste af Kødet, og da dette ligesom Melofrene og Skuebrødene skulde nydes paa helligt Sted, d. v. s. i den indre Forgaard (cfr. Schürer II, p. 301 ff.), var det ret nærliggende for Præsterne at fortære saadanne Ofre ved Fællesspisninger. Imellem disse Præstemaaltider og Essæernes daglige Sammenkomster lader der sig nu virkelig paapege en Del Lighedspunkter, og navnlig Ritschl (Entsteh. der altkath. Kirche², p. 180 ff.) har med stor Styrke gjort dem gældende[1]). Men Overensstemmelsen glipper paa de mere væsentlige Punkter, som det først og fremmest kommer an paa. Præsternes Fællesspisning i Forgaarden var en af de Maader, hvorpaa de fik deres Underhold; og selv om der ganske vist forinden Nydelsen krævedes Iagttagelse af visse Renhedsforskrifter, er dette ingenlunde ensbetydende med, at man har tillagt dette Maaltid nogen som helst Virkninger ud over den rent legemlige Mættelse; der findes da heller ikke den ringeste Antydning af, at det har været betragtet som *μυστήριόν τι φρικτόν*. Og den samme Indvending gælder i endnu højere Grad mod den Sammenstilling, som Lucius (Der Essenismus, p. 66) har foretaget af de essæiske Kultmaaltider med Paaskemaaltidet; der er dog kun yderst ringe Lighed mellem det jødiske Familiemaaltid, hvori alle Israeliter deltog, og den strenge Ordens esoteriske og mysteriøse Sammenkomster. Man kan derfor vistnok roligt paastaa, at disse sidste er uden Analogon paa genuin jødisk Grund. Og dette Resultat kan ikke omstødes ved en Henvisning til det tidligere (p. 74 f.) omtalte Edikt fra Prætoren Julius Gajus til Øvrigheden paa Paros om, at Jøderne efter Gajus Cæsars Befaling skal have Lov til *χρήματα συνεισφέρειν* og *σύνδειπνα ποιεῖν*. Thi dels er her jo Tale om Jøder i Diaspora, som kunde have tilegnet sig visse Elementer af de dem omgivende, i Rom forbudte *θίασοι*'s Ejendommeligheder. Og dels er det, som allerede bemærket, ingenlunde udelukket, at der netop herved kan være sigtet til en Koncession til Essæersekten eller med denne nært beslægtede Retninger. Man erindre, at en saadan Mulighed vilde passe fortrinligt baade

---

[1]) Cfr. ogsaa Derenbourg, Histoire et géographie de la Palestine, p. 142.

med, hvad Filon (M. II 459, 36 ff.) fortæller om Magthavernes Anerkendelse af Essæersamfundene, og hans Paastand om, at Folk som Therapeuterne forekommer overalt, baade iblandt Hellener og Barbarer (cfr. tidligere p. 84 f.).

Af Josefosberetningen tør vi da altsaa drage den Slutning, at Essæerne har betragtet deres hellige Maaltider som Sakramenter, som Handlinger, der formidlede supranaturale Virkninger; men desværre erfarer vi intet nærmere om, hvilke disse overjordiske Goder var, som man derigennem forventede. I og for sig er dette kun naturligt; thi Josefos opnaaede aldrig den Grad, som gav Adgang til Deltagelse i Maaltiderne, og for udenforstaaende er de Forestillinger, man forbandt dermed i de indviedes Kredse, selvfølgelig bleven hemmeligholdte. Paa dette Omraade er vi derfor alene henvist til Gisninger; vi kan formode, at Essæerne gennem et saadant Maaltid har søgt Næring for Sjælen eller muligvis ment at skaffe Legemet Udødelighed for derved at udruste sig til engang at betræde den besværlige Sjælerejse, *τὴν περιμάχητον πρόσοδον*. Eller de kan have ventet gennem Maaltidet at komme i særlig nær Forbindelse med Guddommen og derved faa Kraft og Styrke til at bekæmpe Dæmonerne. At dømme efter Analogien med lignende Praksis hos andre religiøse Samfund maa Essæerne vel have tænkt sig noget i denne Retning; men ethvert Forsøg paa nærmere at bestemme disse Forestillingers Art maa paa Grund af Kildernes fuldstændige Tavshed forblive frugtesløst.

Om Maaltidernes ydre Forløb finder vi derimod en Del Oplysninger baade hos Josefos og Filon; men man maa ganske vist her spørge, hvor meget disse Forfattere virkelig har vidst herom, og hvor meget de selv har gættet sig til; med det heri liggende Forbehold behandler vi i det følgende de Meddelelser, der foreligger om dette Punkt. Yderligere tør man vistnok under lignende Reservationer supplere Essæerberetningerne med, hvad D. V. C. fortæller om det hellige Maaltid hos Therapeuterne; der findes nemlig her en Række betydningsfulde Overensstemmelser, og allerede tidligere har vi jo haft Lejlighed til at konstatere, at Essæere og Therapeuter er nært beslægtede. Rent umiddelbart faar man ganske vist det Indtryk, at Fællesmaaltiderne hos Therapeuterne kun fandt Sted hver halvtredsindstyvende Dag, idet Filon nemlig som Modsætning til Grækernes Drikkelag i D. V. C. 65 ff. (M. II 481, 25 ff.) skildrer *ἡ μεγίστη ἑορτή, ἣν πεντηκοντὰς*

ἔλαχεν; men der er dog visse Antydninger af, at lignende Maaltider har været afholdte ogsaa hver syvende Dag. Umiddelbart efter Beretningen om, hvorledes Sabbaten fejres, opregnes nemlig i D. V. C. 37 (M. II 477, 6 ff.) de Næringsmidler, som Samfundets Medlemmer da nyder, og disse er ganske de samme som paa den store Fest; en fremskudt Stilling har ogsaa (D. V. C. 65 M. II 481, 25 ff.) προέορτος til denne, som netop falder paa en Sabbat. Men under alle Omstændigheder synes Therapeuterne altsaa dog at fejre deres hellige Maaltid betydeligt sjældnere end Essæerne.

Imidlertid kan Hyppigheden kun betragtes som et Moment af underordnet Betydning; mindst ligesaa vigtige er Lighedspunkter som disse, at Therapeuterne ligesom Essæerne gaar til Bords λευχειμονοῦντες, og at deres Optræden da sker μετὰ τῆς ἀνωτάτω σεμνότητος (§ 66 M. II 481, 30 f.); en af Ephemereuterne (οἱ ἐφημερευταί), hvilket Udtryk Filon selv forklarer som Benævnelse paa τοὺς ἐν ταῖς τοιαύταις ὑπηρεσίαις, giver et Tegn, og førend de sætter sig til Bords, opløfter Deltagerne i Maaltidet alle staaende paa Rad (στάντες ἑξῆς κατὰ στοῖχον ἐν κόσμῳ) deres Øjne og Hænder mod Himmelen i Bøn til Gud, om at θυμήρη γενέσθαι καὶ κατὰ νοῦν ἀπαντῆσαι τὴν εὐωχίαν (D. V. C. 66 M. II 481, 39 f.). Paa lignende Maade kan det være gaaet til hos Essæerne, naar προκατεύχεται ὁ ἱερεὺς τῆς τροφῆς (Bell. II 131 [8, 5]), dog at Bønnen, som før bemærket, snarere skal tænkes som en Epiklese end som en egentlig Bordbøn; naar Josefos først omtaler Indvielsen, efter at man har lagt sig til Bords, kunde det bero paa en Skødesløshed hos ham. Efter Bønnen indtager Therapeuterne deres Pladser, ordnede efter Anciennitet, regnet fra Optagelsen i Samfundet; tidligere er det berørt, at en lignende Skik rimeligvis har hersket hos Essæerne, idet man jo derved lettest undgik, at de, der var avanceret op i de højere Grader, kom i for nær Berøring med Medlemmerne i de lavere. Da Therapeuterne optog Kvinder i Ordenen, deltog ogsaa disse i Festmaaltidet; men nogen større Forskel fra Essæersamfundet ligger næppe heller heri; thi dels fremhæves Kvindernes Afholdenhed[1]), og dels var der

---

[1]) γυναῖκες, ὧν πλεῖσται γηραιαὶ παρθένοι (D. V. C. 68 M. II 482, 3 f.). Tekst og Interpunktion er i øvrigt her noget usikre; Conybeare og Wendland (Jahrb. f. class. Phil. XXII Suppl., p. 738) tager παρθένοι som Prædikat til πλεῖσται, hvorved Jomfruelighed kun bliver udsagt om Majoriteten; hvis man tog παρθένοι som Attribut til γυναῖκες, vilde det derimod gælde dem alle.

jo ogsaa nogle af Essæerne, som tillod Ægteskabet (Bell. II 160 f. [8, 13]), og hvis Hustruer derfor muligvis kan have deltaget i Fællesmaaltiderne. Hos Therapeuterne laa de to Køn hver ved sin Side af Bordet, Kvinderne ved den venstre og Mændene ved den højre, og det fremhæves fremdeles, at man ikke ligger paa Løjbænke med bløde Tæpper, *στιβάδες γάρ εἰσιν εἰκαιοτέρας ὕλης, ἐφ᾽ ὧν εὐτελῆ πάνυ χαμαίστρωτα παπύρου τῆς ἐγχωρίου, μικρὸν ὑπερέχοντα κατὰ τοὺς ἀγκῶνας, ἵνα ἐπερείδοιντο* (69 M. II 482, 18 ff.). Efter hvad vi ved om Essæernes *ἐγκράτεια* og Stræben efter *τὸ μὴ τοῖς πάθεσιν ὑποπίπτειν* (Bell. II 120 [8, 2]), ligger det ikke fjernt at antage, at deres til Spisesal anvendte *ἴδιον οἴκημα* har været udstyret med en lignende: *λακωνικὴ σκληραγωγία.*

At Therapeuterne ikke blev opvartede af Slaver, fordi de overhovedet ikke havde saadanne, giver Filon Anledning til at filosofere over det naturstridige i Slaveri i Almindelighed; og om de frie Mænd, som da udfører Tjenesten ved Bordet, giver han følgende Oplysning: *οὐδὲ γὰρ οἱ τυχόντες ἐλεύθεροι τάττονται πρὸς ταῖς ὑπουργίαις ταύταις, ἀλλ᾽ οἱ νέοι τῶν ἐν τῷ συστήματι μετὰ πάσης ἐπιμελείας ἀριστίνδην ἐπικριθέντες, ὃν χρὴ τρόπον ἀστείους καὶ εὐγενεῖς πρὸς ἄκραν ἀρετὴν ἐπειγομένους* (D. V. C. 72 M. II 482, 36 ff.). Det synes derefter, som om der iblandt de yngre Medlemmer blev udtaget nogle til denne Virksomhed ved Valg, og i saa Fald foreligger der et yderligere Lighedspunkt med Essæismen, indenfor hvilken jo ogsaa Slaveriet var forkastet, *χειροτονητοὶ δ᾽ οἱ τῶν κοινῶν ἐπιμεληταὶ καὶ ἀδιαίρετοι πρὸς ἁπάντων εἰς τὰς χρείας ἕκαστοι* (Bell. II 123 [8, 3]). Vi tør sikkert derefter slutte, at man indenfor begge Sekter har haft en hel Del Embedsmænd, der skulde tage Vare paa de forskellige Opgaver, som Fællesmaaltiderne stillede, og som blev valgt til deres Bestillinger inden for og af Samfundets egne Medlemmer.

Størst Interesse har imidlertid Oplysningerne om de Spiser, man nød. Det therapeutiske Festmaaltid var præget af den største Tarvelighed: *οἶνος ἐκείναις ταῖς ἡμέραις οὐκ εἰσκομίζεται, ἀλλὰ διαυγέστατον ὕδωρ, ψυχρὸν μὲν τοῖς πολλοῖς, θερμὸν δὲ τῶν πρεσβυτάτων τοῖς ἁβροδιαίτοις· καὶ τράπεζα καθαρὰ τῶν ἐναίμων, ἐφ᾽ ἧς ἄρτοι μὲν τροφή, προσόψημα δὲ ἅλες, οἷς ἔστιν ὅτε καὶ ὕσσωπος ἥδυσμα παραρτύεται διὰ τοὺς τρυφῶντας,* hedder det derom D. V. C. 73 (M. II 483, 4 ff.), hvormed der altsaa udtrykkeligt er sagt, at Deltagerne i Maaltidet ikke nød Kød og

Vin; der blev kun budt rundt: Brød[1]) og Salt, dette sidste eventuelt krydret med Isop, samt Vand. Med omtrent de samme Ord er Therapeuternes Næring skildret et andet Sted[2]), hvor der er Tale om Sammenkomsterne paa Sabbaten. At nu Therapeuterne ved deres hellige Maaltider kun nød Brød, Salt og Vand, vil Filon forklare ud fra Samfundets Princip: *αὐτὰ τὰ χρήσιμα, ὧν ἄνευ ζῆν οὐκ ἔστι*; thi, hedder det videre: *διὰ τοῦτο ἐσθίουσι μέν, ὥστε μὴ πεινῆν, πίνουσι δέ, ὥστε μὴ διψῆν* (D. V. C. 37 M. II 477, 12 ff.); hvorvidt dette er nogen helt fyldestgørende Forklaring, maa vistnok betragtes som tvivlsomt; men i denne Sammenhæng har det navnlig Interesse, at Josefos tillægger Essæerne den samme Grundbetragtning: *τὸ μετρεῖσθαι παρ' αὐτοῖς τροφὴν καὶ ποτὸν μέχρι κόρου* (Bell. II 133 [8, 5]), og det er da vistnok højst sandsynligt, at ogsaa ved deres Fællesmaaltider har Retterne kun bestaaet af Brød, Salt og Vand. Med *ἓν ἀγγεῖον ἐξ ἑνὸς ἐδέσματος* i Bell. II 130 (8, 5) maa der i saa Fald være sigtet til Saltet, som Kokken (*ὁ μάγειρος*) tilberedte, maaske med Tilsætning af Isop som hos Therapeuterne. En saadan Forstaaelse af Udtrykket er næppe helt umulig, selv om det maa indrømmes, at den ikke er den mest nærliggende; ej heller er den udelukket ved Bell. II 147 (8, 9), hvor det om Sektens Overholdelse af Sabbaten hedder: *οὐ μόνον γὰρ τροφὰς ἑαυτοῖς πρὸ μιᾶς ἡμέρας παρασκευάζουσιν, ὡς μὴ πῦρ ἐναύοιεν ἐκείνην τὴν ἡμέραν, ἀλλά κ. τ. λ.*; thi dels kunde der med *τροφή* meget godt menes Brød, til hvis Tilberedning Ild var nødvendig, da man i Palæstina almindeligvis plejede at bage hver Dag; og dels var, som før antydet, rimeligvis Aftensmaaltidet af en anden Art; dér kan man da have søgt legemlig Mættelse ved solidere *τροφαί* end de hellige Elementer. Den førnævnte Bekræftelse paa, at Salt og Brød virkelig har været de Spiser, som anvendtes ved de essæiske Kultmaaltider, ligger imidlertid i en lignende Praksis hos de senere med Essæismen nært beslægtede Sekter.

Først kommer her i Betragtning *Contestatio Jacobi*, om hvilket

---

[1]) Af D. V. C. 81 M. II 484, 23 ff. fremgaar det, at Brødet er syret: *ἄρτος ἐζυμωμένος*, efter Filons Forklaring af Hensyn til Skuebrødene, som var usyrede (*δι' αἰδῶ τῆς ἀνακειμένης ἐν τῷ ἁγίῳ προνάῳ ἱερᾶς τραπέζης· ἐπὶ γὰρ ταύτης εἰσὶν ἄρτοι καὶ ἅλες ἄνευ ἡδυσμάτων, ἄζυμοι μὲν οἱ ἄρτοι, ἀμιγεῖς δὲ οἱ ἅλες*).

[2]) D. V. C. 37 (M. II 477, 6 ff.), dog er der her ikke Tale baade om varmt og koldt Vand, men kun om *ὕδωρ ναματιαῖον*, og Brødet er opført som *ἄρτος εὐτελής*.

Aktstykke det allerede flere Gange har bekræftet sig, at det staar de essæiske Lærdomme meget nær. Efter at nemlig den Person, til hvem de hellige Skrifter skal overgives (essæisk: ὁ φανεὶς ἄξιος τοῦ εἰς τὸν ὅμιλον ἐγκρίνεσθαι, Bell. II 138 [8, 7]), med de tidligere (p. 123 f.) omtalte Vidnepaakaldelser og Forbandelser har lovet ikke at røbe Bøgernes Indhold til uværdige, (essæisk: har svoret de Bell. II 139 [8, 7] meddelte ὅρκοι φρικώδεις), foreskriver det pseudoklementinske Dokument videre: καὶ μετὰ τοῦτο ἄρτου καὶ ἅλατος μετὰ τοῦ παραδιδόντος μεταλαβέτω. De foregaaende Overensstemmelser lægger det snublende nær ogsaa deri at se et andet Udtryk for det essæiske τῆς κοινῆς ἅψασθαι τροφῆς; Meningen er jo tydeligt nok, at den paagældende derved faar Adgang til de fælles Maaltider, for hvilke altsaa ἄρτος καὶ ἅλας staar som en ganske synonym Betegnelse.

Paa Grund af de essæiske Kultmaaltiders sakramentale Karakter maatte det for en kristelig Betragtning ligge nær at identificere dem med den hellige Nadver, og i den pseudoklementinske Skriftkreds, saaledes som den nu foreligger, maa vi derfor søge Sporene af de essæiske sakrale Elementer i de Notitser, der findes, om at man holdt Kommunion. Interessant er Hom. XIV 1: efter at Klemens' Moder var bleven døbt, kom Peter τὸν ἄρτον ἐπ' εὐχαριστίᾳ κλάσας καὶ ἐπιθεὶς ἅλας, τῇ μητρὶ πρῶτον ἐπέδωκεν καὶ μετ' αὐτὴν ἡμῖν τοῖς υἱοῖς αὐτῆς. καὶ οὕτως αὐτῇ συνειστιάθημεν καὶ τὸν θεὸν εὐλογήσαμεν. Her skinner de gamle essæiske Elementer Brød og Salt tydeligt igennem, og ligeledes er det ogsaa stemmende med dette Samfunds Praksis, at først efter Initiationen faar den paagældende Adgang til Fællesmaaltidet; tydeligere endnu er dette sidste udtalt Hom. XIII 8, hvor Klemens' to Brødre ønsker, at deres Moder skal blive delagtig i de samme Goder, som de selv, ὅπως κοινῇ ἁλῶν καὶ τραπέζης μεταλαβεῖν δυνηθῶμεν, og i Sammenstillingen: ἅλες καὶ τράπεζα foreligger en lignende Hentydning som i ἅλας og ἄρτος i det foregaaende Citat; i XIII 11 findes Tanken om Daaben som Betingelse, ἵνα . . . . . σὺν ἡμῖν ἁλῶν μεταλαβεῖν δυνηθῇ; men her er, som det ses, kun det ene Element ἅλες nævnt. Paa Forestillingen om Saltet som sakralt Element indenfor en afsluttet Kreds beror det vel ligeledes, at der Hom. XIV 8 er Tale om ἡ ἁλῶν κοινωνία og i Clem. ad. Jac. 9 om ἡ κοινὴ τῶν ἁλῶν μετάληψις; medens det derimod kan være mere tvivlsomt, om

man tør se et Rudiment af det essæiske Fællesmaaltid i Steder, hvor det f. Eks. om Peter hedder: *καὶ συνήθως ἁλῶν σὺν τοῖς φιλτάτοις μεταλαβὼν ἡσύχασεν* (Hom. XI 34) eller: *τῶν συνηθεστέρων ἁλῶν μεταλαβὼν ὕπνωσεν* (XV 11 og lignende VI 26), og om hans Tilhængere: *καὶ δὴ ἁλῶν μεταλαβόντες εἰς ὕπνον ... πημεν* (XIX 25), *ὅμως ἐπεὶ ἑσπέρα κατειλήφει, ἁλῶν μεταλαβόντες ὑπνώσαμεν* (IV 6) o. s. v. Her betyder Talemaaden *ἁλῶν μεταλαμβάνειν* rimeligvis kun i al Almindelighed: holde Maaltid, saaledes som det tydeligst ses Hom. XX 16 (Simon siger om den indtrædende Faustus: *ἁλῶν αὐτὸν ἐλθόντα συμμετασχεῖν ὑμῖν ποιήσατε*), men man kan jo altid gøre gældende, at det kunde skyldes den gamle essæiske Praksis, at dette Udtryk i Pseudoklementinerne anvendes saa hyppigt.

Ud fra en saadan Kulthandling forstaar vi fremdeles, hvorledes Brød og Salt er indkommet i Elchasæernes Vidnerække (cfr. tidligere p. 127 f.). Hvis nemlig denne Sekt har fejret et sakramentalt Maaltid for sine Medlemmer, hvor disse to Elementer blev nydt, er der intet paafaldende i, at de derved fik en supranatural Karakter, der medførte, at de kunde stilles sammen med og rimeligvis erstatte to af de kosmiske Elementer i Rækken. Vi har ganske vist ingen direkte Efterretninger om et saadant Kultmaaltid hos Elchasæerne, men det kan bero paa Ekscerpternes Ufuldstændighed; de to Elementers Optræden i Vidnerækken gør i Forbindelse med den ebjonæiske Praksis Slutningen til deres Anvendelse som sakramentale Spiser næsten tvingende. Thi at Tanken med Paakaldelsen af dem som Vidner skulde være en Forbandelse: gid jeg maa komme til at mangle Brød og Salt, hvis jeg ikke opfylder de Forpligtelser, som jeg her paatager mig, er dels ikke sandsynligt, fordi Saltet næppe, selv i Orienten, kan betragtes som et aldeles nødvendigt Næringsmiddel; og dels kræver ogsaa Analogien med de kosmiske Elementer, der er forestillede som overnaturlige Magter, at Brødet og Saltet ligeledes maa være udstyret med guddommelige Kræfter, saaledes som netop sakramentale Spiser er det. Man kunde spørge, om ikke ogsaa Vandet har spillet en Rolle ved Elchasæernes hellige Maaltider, og dette er i Virkeligheden højst rimeligt; men man behøvede jo ikke at indføre dette Næringsmiddel i Vidnerækken som sakramentalt Element, da det i Forvejen var der som kosmisk; skønt Rækkefølgen i de forskellige Opregninger er temmelig forvirret (cfr. tidligere p. 126 ff.), er det

dog maaske ikke helt tilfældigt, at i Hær. XIX 1 (A), 6 og XXX 17 er ὕδωρ stillet umiddelbart efter ἅλας; der kunde i hvert Fald deri findes en Antydning af, at Vandet her skulde fungere ikke blot som kosmisk, men tillige som sakramentalt Element.

I Sammenligning med Spørgsmaalet om, hvilke Retter man nød, er de øvrige Oplysninger, vi faar om Maaltidets Forløb, mindre betydningsfulde. Om Therapeuterne fortæller Filon i D. V. C. 75 (M. II 483, 19 f.), at efter at Deltagerne har indtaget deres Pladser i den førnævnte Orden efter Anciennitet, hersker der den dybeste Tavshed: *ἔτι μᾶλλον ἢ πρότερον, ὡς μηδὲ γρύξαι τινὰ τολμᾶν ἢ ἀναπνεῦσαι βιαιότερον*, hvorved vi uvilkaarligt mindes, at der ogsaa under de essæiske Maaltider herskede Stilhed (*καὶ τοῖς ἔξωθεν ὡς μυστήριόν τι φρικτὸν ἡ τῶν ἔνδον σιωπὴ καταφαίνεται*, Bell. II 133 [8, 5]). Dog er Tavsheden ikke absolut, for saa vidt som Essæerne kan tale en ad Gangen; *τὰς λαλιὰς ἐν τάξει παραχωροῦσιν ἀλλήλοις*, bemærker Josefos, men nogen nærmere Oplysning om Konversationens Art eller Emner faar vi ikke; for Therapeuternes Vedkommende derimod siges det, hvad Deltagerne drøfter: *ὁ πρόεδρος αὐτῶν, πολλῆς ἁπάντων ἡσυχίας γενομένης*[1] .... *ζητεῖ τι τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν ἢ καὶ ὑπ' ἄλλου προταθὲν ἐπιλύεται.* Filon har utvivlsomt forstaaet *τὰ ἱερὰ γράμματα* om de kanoniske Skrifter[2]); men ved Tilføjelsen: »hvad der er fremsat af en anden« antyder han, at Emnerne ikke udelukkende var hentet fra det gl. Test. Nogen egentlig Samtale kommer dog efter Fremstillingen ikke i Stand; thi Tilhørerne benytter sig udelukkende af Tegn; ved Nik og Øjekast antyder de, at de har forstaaet, hvad *ὁ πρόεδρος* siger; et tilfreds Ansigtsudtryk betyder Tilslutning; med Hovedbevægelser og med højre Haands Pegefinger angives derimod Tvivl eller Divergens i Forstaaelsen; om Forklaringens Art hedder det: *αἱ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις* (D. V. C. 78 M. II 493, 41 f.). Af de essæiske Forsamlinger paa Sabbaten giver Q. O. P. L. 81 ff. (M. II 458, 14 ff.) i øvrigt en ganske tilsvarende Skildring; det beskrives her, hvorledes Samfundets Medlemmer da indfinder sig *εἰς ἱεροὺς τόπους, οἳ κα-*

---

[1]) Denne for Meningen nødvendige Sætning maa indføjes efter den armen. Overs., idet den er udfaldet af alle græske Manuskripter.

[2]) Nærmere bestemt Pentateuchen; det fremgaar af det følgende (§ 78): *ἅπασα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις ἐοικέναι ζῴῳ κ. τ. λ.*

λοῦνται συναγωγαί, hvor de tager Plads *καθ' ἡλικίας ἐν τάξεσιν ὑπὸ πρεσβυτέροις νέοι* ganske som Therapeuterne; dernæst forelæser en *τὰς βίβλους* og *ἕτερος τῶν ἐμπειροτάτων* forklarer Mysterierne (*ὅσα μὴ γνώριμα*). »Thi«, hedder det videre, *τὰ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται*. Den allegoriske Udlægning baade hos Essæere og Therapeuter er man hyppigt tilbøjelig til at skrive paa Filons egen Kappe; efter hans Opfattelse maatte jo rette Filosoffer nødvendigvis ligesom han selv benytte denne uudtømmelige Kilde til at øse Visdom af, og det er derfor muligt, at han for dette Punkts Vedkommende kan have øst alene af sin Fantasi. Nødvendig er en saadan Antagelse dog ikke; tværtimod er der, som det senere skal blive omtalt, en vis Sandsynlighed for, at Sekterne virkelig har lagt Vægt paa Symboler og yndet at fremstille deres Lærdomme i billedlige Udtryk; der kunde snarere være nogen Grund til at betragte de i Q. O. P. L. skildrede Synagogeforsamlinger hos Essæerne som en aleksandrinsk farvet Beskrivelse af Sektens Kultmaaltider, der muligvis paa Sabbaten har haft et særlig højtideligt Præg; at Filon kalder Forsamlingslokalerne *ἱεροὶ τόποι*, stemmer nemlig godt med Bell. II 129 (8, 5): *καθάπερ εἰς ἅγιόν τι τέμενος*; og naar han tilføjer: *οἳ καλοῦνται συναγωγαί* kunde dette bero paa en Slutning ud fra den almindelige jødiske Skik at samles i Synagogen paa Sabbaten; men umuligt er det iøvrigt ikke, at Essæerne kan have givet deres fælles Samlingslokale samme Navn som det jødiske Lærehus; det fortjener i denne Sammenhæng at bemærkes, at *συναγωγή* ellers ikke forekommer i de filoniske Skrifter.

Om Therapeuternes Festmaaltid refereres endelig en Del flere Træk, for hvis Overførelse paa Essæismen der ingen som helst Holdepunkter findes. Det hedder saaledes, at naar *ὁ πρόεδρος* har afsluttet sit Foredrag, hilses han med Bifaldsklap af Tilhørerne: *κρότος ἐξ ἁπάντων ὡς ἂν συνηδομένων εἰς τὸ τρίτον μόνον γίνεται*[1]). Derpaa rejser han sig og istemmer en Lovsang: *ὕμνον ᾄδει πεποιημένον εἰς τὸν θεόν, ἢ καινὸν αὐτὸς πεποιηκὼς ἢ ἀρχαῖόν τινα τῶν πάλαι ποιητῶν*, hvorefter de andre følger hans Eksempel i god Orden, den ene efter den anden, medens alle undtagen den paagældende hører til i Tavshed, kun Slutnings-

---

[1]) *τὸ τρίτον μόνον* læser Conybeare efter den arm. Overs.; Haandskrifterne har *τὸ ἑψόμενον* eller *τὸ ἐποψόμενον*; Mangey konjicerer *τὸ ἐνδόσιμον*, det aftalte Tegn.

strofer og Omkvæd synger hele Forsamlingen i Kor (πλὴν ὁπότε τὰ ἀκροτελεύτια καὶ ἐφύμνια ᾄδειν δέοι· τότε γὰρ ἐξηχοῦσι πάντες τε καὶ πᾶσαι). Efter Maaltidet fejrer man saa den hellige παννυχίς; der dannes to Kor, et af Mænd og et af Kvinder, og under Gebærder og Dans synger de deres Hymner snart i Vekselsang og snart samstemmende; til sidst forener begge Kor sig καθάπερ ἐν ταῖς βακχείαις. Efter Filons Opfattelse er denne Kordans en Efterligning af Israeliternes efter Overgangen over det røde Hav; men at Therapeuterne selv skulde have haft Øje for denne gl. testl. Analogi og betragtet den som deres Forbillede, er der intet i Tekstens Ordlyd, der berettiger til at antage (cfr. Wendland, Jahrb. f. class. Phil. XXII Suppl., p. 743). I denne παννυχίς foreligger dog rimeligvis et for Essæismen fremmed Træk, og med det egentlige Kultmaaltid har den jo ikke noget at gøre.

§ 23. FORKASTELSE AF OLIESALVNING.

I den essæiske Sakramentlære, saaledes som vi ovenfor har fremstillet den, findes nu fremdeles en naturlig Forklaring til et Par Ejendommeligheder, der uden denne som Forudsætning er temmelig gaadefulde, nemlig Sektens Sky for at komme i Berøring med Olie og dens Forkastelse af Ofre. Om det første Punkt har vi Josefos' Beretning i Bell. II 123 (8, 3): κηλῖδα δ' ὑπολαμβάνουσι τὸ ἔλαιον, κἂν ἀλειφθῇ τις ἄκων, σμήχεται τὸ σῶμα. I Almindelighed forstaas dette som »eine Einfachheit der Lebensführung« (Hilgenfeld i Z. w. Th. 1882, p. 279); Salvning gjaldt jo hos Jøderne som en Luksus, der fortrinsvis anvendtes ved festlige Lejligheder, Offermaaltider, Bryllupper, Gæstebud e. lign.[1]), og den bereder den Dag i Dag Orientalerne stor Nydelse. Saaledes har vel ogsaa Josefos opfattet Sagen; han begrunder nemlig den rigoristiske Maade, hvorpaa Essæerne undgik at komme i nogen som helst Berøring med Olie: τὸ γὰρ αὐχμεῖν ἐν καλῷ τίθενται, og Udtrykket αὐχμεῖν, at være tør, maa vistnok her forstaas om Modsætningen til den bløde og smidige Hud, som Salven frembringer. Zeller (III 2, p. 324) foretrækker ganske vist Betydningen: være smudsig, i Særdeleshed at undgaa *varme* Bade;

---

[1]) Am. 6, 6; Ψ 23, 5; 45, 8; Qoh. 9, 8; Lk. 7, 46; flere Eksempler hos Weinel, Z. a. W. 1898, p. 17 ff.

men dette vilde dog være et højst paafaldende Udsagn om Mennesker, der badede sig et Par Gange dagligt, selv om det kun var ψυχροῖς ὕδασι; det giver heller ikke nogen god Begrundelse for Essæernes Afsky for Olien at erfare, at de ansaa det for noget særlig værdifuldt at undgaa varme Bade, hvorimod Tanken, naar αὐχμεῖν tages i Betydningen være tør ɔ: fri for Salve, bliver fortrinlig. Zeller henviser til Ebjonæernes Ideal, Herrens Broder Jakob, om hvem Hegesip (H. E. II 23, 5 Schwartz, p. 68) beretter: ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο; men med den sidste Bemærkning sigtes der ikke til ἀλουσία; det skal kun betones, at Jakob badede under aaben Himmel, i »levende« Vand. Hans Levevis er altsaa paa disse to Punkter ganske essæisk; men derfor foreligger der ingen Grund til at identificere αὐχμεῖν og βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο. Udtrykket αὐχμεῖν om Hudens Mangel paa Olie viser da, at Josefos har betragtet det essæiske Princip som et Udslag af Tarvelighed eller Askese; et andet Spørgsmaal er det imidlertid, hvorvidt han har Ret heri; ja dette er vistnok meget tvivlsomt. Ud fra en saadan Opfattelse bliver det nemlig uforklarligt, at Essæerne nærede en saadan Frygt for Olien, at dersom et Medlem imod sin Vilje, af Vanvare, skulde komme til at faa en Smule af dette Stof paa sit Legeme, var han meget omhyggelig for at faa det gnedet af igen; hvis Salven nemlig kun blev betragtet som en overflødig eller skadelig Luksus, var der ingen Anledning til at gaa saa strengt frem, fordi man ved et Uheld var kommen lidt i Berøring dermed. Undertiden har man villet forklare Essæernes Angst deraf, at de jo aldrig kunde vide, om ikke Olien kom fra en hedensk Perse[1]), eller om der nu ogsaa paa lovlig Vis var betalt Tiende af den; men hertil er dog at sige, at derimod kunde Essæerne sikre sig ved selv at tilberede Salveolien; og hvis de overhovedet indlod sig paa at faa Varer fra fremmede, maatte de for adskillige andre Tings Vedkommende løbe den samme Risiko. Ritschl var derfor sikkert nærmere ved det rette, da han udkastede den Formodning, »dass die Essener in der Vermeidung des Salböls den Gedanken ausdrücken wollten, dass sie keiner Einweihung zum Priesterthume bedürfen«. (Entst. der altkath. Kirche², p. 191). Han fremsatte sin Hypotese ud fra det Hovedsynspunkt, at Essæerne

---

[1]) Brugen af hedensk Olie — ganske vist som Fødemiddel — var allerede paa dette Tidspunkt Jøderne forbudt; cfr. Ant. XII 120 (3, 1), Bell. II 591 (21, 2) og Vita 74 (13); nærmere hos Grätz i Monatsschrift 1884, p. 470 ff.

tilstræbte at realisere Tanken om det almindelige Præstedømme, og paa denne Baggrund tager den sig ganske vist meget mærkelig ud; thi man havde dog i saa Fald maattet vente, at alle Essæere netop var blevet salvede ved Optagelsen i Samfundet, saaledes som Præsterne blev det, at altsaa Salvningen havde haft den Plads, som efter al Sandsynlighed Initiationsbadet indtog. Sammenstillingen af Salveolie og Indvielsesritus antyder imidlertid rigtigt, i hvilken Retning Forklaringen maa søges: Essæerne har ganske simpelt anset Salvningen som et Initiationssakramente, der var uforeneligt med det Vandbad, som de selv havde; Olien blev følgelig Vandets Antagonist, et fordærveligt Element, som man paa enhver Maade maatte undgaa at komme i Berøring med.[1])

At nu Essæerne, naar de i Forvejen var fortrolige med de sakramentale Forestillinger, kunde komme til at betragte Olien paa denne Maade, er ikke saa forunderligt. I det gl. Testament omtales jo hyppigt Salvning af Konger, som derved blev indviet til deres Gerning (1 Sam. 10, 1; 2 Sam. 2, 4; 1 Kg. 1, 39; 2 Kg. 9, 6), og efter den præstelige Lovgivning salves ogsaa Præsterne, specielt Ypperstepræsten (Ex. 29, 7. 29; Lev. 16, 32; 21, 10 ff.; Ex. 28, 41; 30, 30; 40, 15; Lev. 7, 36; 10, 7; Num. 3, 3)[2]). Det var derfor ikke nogen fjerntliggende Antagelse, at den Hellighedskarakter, som Konger og Præster ansaas for at sidde inde med, blev skænket igennem den Ritus, hvorved de optoges indenfor deres Stand — efter 1 Sm. 16, 13 kom jo »Jahves Aand« over David fra den Dag, han blev salvet — og dermed var i Virkeligheden Salvningen bleven et Sakramente. Saaledes opfattedes nu Sagen ganske vist ikke inden for den officielle Jødedom; der betragtede man sikkert dette, at Præsterne blev salvede ved deres Indvielse, som en blot Ceremoni ved Siden af de utallige andre; Udtrykket »salve« er ogsaa Jes. 61, 1 brugt rent billedligt om at udvælge til Profet, og 1 Kg. 19, 15 f. synes det ligeledes at være en *terminus technicus* for Indvielse (cfr. Kittel i Handcomm., p. 154). Men ved Siden deraf findes der i mindre ortodokse, senjødiske Skrifter Spor af den sakramentale Vurdering af Olien. Man kunde her anføre Test. Lev. 8, 4 f., hvor Patriarken fortæller: »Og den første (af syv Engle) salvede mig med hellig Olie og gav mig Dommerstaven.

[1]) En lignende Tankegang er allerede fremsat af Bousset, Rel. des Judent[2], p. 534 f.

[2]) I denne Sammenhæng har det mindre Interesse at sondre mellem de forskellige Lag af Overleveringen; se herom Weinel, Z. a. W. 1898, p. 20 ff.

Den anden vaskede mig med rent Vand og nærede mig med Brød og Vin, de helligste Ting«. Sammenstillingen med de hellige Elementer Brød og Vin viser, i hvilken Sfære vi befinder os; men man maa ganske vist spørge, om der ikke her foreligger kristelig Indflydelse; Henvisning til Gen. 14, 18 kan næppe klare Sagen (cfr. Charles II, p. 309). Et endnu tydeligere Vidnesbyrd om en sakramental Betragtning foreligger imidlertid slav. Hen. 22, 9 (Charles II, p. 443), hvor det om den Salve, som Mikael efter Guds Befaling salver Henoch med, hedder: »»He anointed me, and dressed me, and the appearance of that ointment is more than the great light, and his ointment is like sweet dew, and its smell mild, shinning like the sun's ray, and I looked at myself, and was like one of his glorious ones«[1]). Salveolien har altsaa den Virkning, at den fuldstændig omskaber Mennesket[2]); og ganske vist sker det med Henoch og først ved Slutningen af hans Himmelrejse; men det er dog ret nærliggende deri at se et Vidnesbyrd om, at i de Kredse, hvor denne Literatur er bleven til, har man i det hele taget betragtet Olien som et Element, der kunde formidle overnaturlige Kræfter. Interessant er det ogsaa, at Livstræet i Paradis efter 8, 3 ff. er et Olietræ[3]); og Olien fra Livstræet som et Helbredelsesmiddel eller vel snarere som en Slags *extrema unctio* er antydet i βίος Ἀδάμ 36, 1 f., hvor Adam beder Eva gaa til Paradis og jamre; maaske vil da Gud have »pity (upon you) and send His angel across to the tree of His mercy, whence floweth the oil of life and will give you a drop of it, to anoint me with it, that I may have rest from these pains, by which I am being consumed«[4]). Disse Vidnesbyrd fører ganske vist ikke længere tilbage end tidligst

---

[1]) Saaledes Rec. A, men i B er Tankegang og Udtryksform væsentlig identisk hermed.

[2]) Cfr. 56, 2: Henoch sagde til Metusalem: »Hear, child, from the time when the Lord anointed me with the ointment of his glory, there has been no food in me, and my soul remembers not earthly enjoyment, neither do I want anything earthly« (Charles II, p. 463 Rec. A).

[3]) »And the tree of life is at that place, at which God rests, when he goes up into Paradise, and that tree is ineffable for the goodness of its sweet scent, and another olive tree alongside was always discharging the oil of its fruit« (Charles II, p. 434 Rec. B).

[4]) Charles II, p. 143. Ganske det samme berettes i Apoc. Mosis 9, 3; cfr. ogsaa βίος 41, 3 f. ⫩ Apoc. Mosis 13, 2 (Charles II, p. 144) samt Guds Befaling Apoc. Mosis 40, 1 f.: »Go away to Paradise in the third heaven and strew linen clothes and cover the body of Adam and bring oil of the »oil of fragrance« and pour it over him«. I Parallelen βίος Ἀδάμ 48, 4 findes intet om Oliesalvning (Charles II, p. 151).

første Aarh. e. Kr.; men de kan dog gøre det til en vis Grad sandsynligt, at der ogsaa nogen Tid forinden i sekteriske jødiske Kredse kan have raadet en Vurdering af Olien, der gjorde det nærliggende for Essæerne at betragte den som en Konkurrent til Vandet og rimeligvis tillige i Præsternes Salvning at se et forkasteligt Initiationssakramente.

Højst interessant er det imidlertid, at det ikke synes at have været muligt for Essæerne i Længden at holde Olien ude; naar man først paa mere primitive Religionstrin har givet sakramentale Forestillinger Rum, vil saadanne i Reglen have Tilbøjelighed til at udstrække sig til flere og flere Omraader. I de pseudoklementinske Recognitiones læser vi nu I 45 om Kristus: *hunc primum pater oleo perunxit, quod ex ligno vitae fuerat sumtum,* og fremdeles, at *pios quosque, cum ad regnum ejus pervenerint, velut qui asperam superaverint viam, pro laborum refectione simili oleo perunget, ut et ipsorum lux luceat, et spiritu sancto repleti immortalitate donentur.* Oliens sakramentale Karakter er her indlysende, og fælles for begge de to Steder er det, at den stammer fra Livets Træ, en Forestilling, hvoraf vi ogsaa andet Steds har Spor[1]). Pseudoklementinerne kender altsaa et Salvningssakramente, og man tør vel deraf slutte, at Essæernes oprindelige Modstand imod dette lidt efter lidt er opgivet, ja muligvis har vi ligefrem Spor af en saadan Udviklingsproces. I de tidligere (p. 126 ff.) omtalte Vidnerækker saa vi, at de var sammensatte dels af kosmiske, dels af sakrale Elementer; medens Saltet (og Vandet) forekom i dem alle, var der nogen Vaklen m. H. t. *ἄρτος* og *ἔλαιον,* idet disse to begge forekom Hær. XXX 17 og begge manglede Hær. XIX 6, medens Hær. XIX 1 (A) alene havde *ἄρτος* og Hær. XIX 1 (B) ∔ Phil. IX 15 alene *ἔλαιον.* Fremdeles efterviste vi (p. 128) ved en Sammenstilling af Rækkerne, at det er sandsynligt, at Olien har fortrængt det oprindelige Brød, og at den foreliggende Vaklen i Over-

1) Cfr. de tidligere anførte Citater fra *βίος Ἀδάμ* og Bousset, Hauptprobl. der Gnosis, p. 304 f. Særlig interessant er det, at Kelsos om de Kristne har fremsat den Anskuelse: *ὡς τοῦ μὲν τὴν σφραγῖδα περιτιθέντος καλουμένου πατρὸς, τοῦ δὲ σφραγιζομένου λεγομένου νέου καὶ υἱοῦ καὶ ἀποκρινομένου· κέχρισμαι χρίσματι λευκῷ ἐκ ξύλου ζωῆς* (C. Cels. VI 27 Koetschau II, p. 97, 2 ff.). Origenes kender ganske vist ikke noget dertil og mener, at saadant forekommer ikke en Gang hos Hæretikerne. Men Oplysningerne er for konkrete til, at de kan være grebne ud af Luften. Vi tør maaske heri atter se en Stadfæstelse af Formodningen om, at Kelsos har kendt sekteriske Bevægelser, beslægtede med dem, hvoraf Pseudoklementinerne er fremgaaet.

leveringen netop beror herpaa. Motiveringen af denne Forvandlingsproces ligger da lige for: til de to oprindelige Sakramenter, man havde i Forvejen, kom Oliesalvningen efterhaanden som et tredje; man søgte saa at skaffe Plads ogsaa for det nye Element i Vidnerækken, men saafremt man ikke vilde have otte — et Tal, som kun var naturligt, naar man forbandt parvis — men ønskede at fastholde det oprindelige Syvtal, maatte et af de tidligere Elementer udelades, og her frembød Brødet sig naturligst, idet Kultmaaltidet nok kunde være repræsenteret af Saltet alene. Naar denne Godkendelse eller rettere gradvise Indtrængen af Oliesakramentet har fundet Sted, er naturligvis vanskeligt at afgøre; men det er vel rimeligt at antage, at Elchasai selv kun har benyttet Vidnerækken i dens ældste Skikkelse, og at den Bog, som Hippolyt har set, ogsaa paa dette Punkt har været præget af senere Tilhængeres Bearbejdelse; en saadan kunde jo meget let finde Sted ved Bogens Oversættelse til Græsk.

Man kunde maaske indvende, at den her fremsatte Opfattelse i alt for høj Grad bygger paa usikre Formodninger, og det maa selvfølgelig indrømmes, at den har en noget hypotetisk Karakter; men hvorledes det nu end forholder sig hermed, tør man under ingen Omstændigheder anvende Forskellen i Synet paa Olien som et Argument imod Elchasæernes og Ebjonæernes Slægtskab med Essæerne. Indenfor Kristendommen kan vi nemlig iagttage, hvorledes Salvningen ganske paa samme Maade trænger ind som sakramental Initiationsritus ved Siden af Daaben. Den ældste Menighed kendte utvivlsomt kun Vandbadet, men ca. 200 forudsætter Tertullian, at dette i den kirkelige Praksis var forbundet med en Oliesalvning: *sic et in nobis carnaliter currit unctio, sed spiritaliter proficit; quomodo et ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur, spiritalis effectus, quod delictis liberamur*[1]); og muligvis foreligger Spiren til en sakramental Praksis allerede Jak. 5, 14. I gnostiske Kredse havde Oliesalvningen stor Udbredelse. Om Markosierne beretter saaledes Irenæos: *ἔνιοι δ' αὐτῶν τὸ μὲν ἄγειν ἐπὶ τὸ ὕδωρ περισσὸν εἶναι φάσκουσι, μίξαντες δὲ ἔλαιον καὶ ὕδωρ ἐπὶ τὸ αὐτὸ, μετ' ἐπιῤῥήσεως ὁμοιοτρόπων, αἷς προειρήκαμεν, ἐπιβάλλουσι τῇ κεφαλῇ τῶν τελειουμένων· καὶ τοῦτ' εἶναι τὴν ἀπολύτρωσιν θέλουσι. μυ-*

---

[1]) De bapt. 7 Oehler I, p. 626; cfr. Adv. Marc. I 14 Oehler II, p. 62: *nec oleum quo suos unguit.*

ῥίζουσι δὲ καὶ αὐτοὶ τῷ βαλσάμῳ (Adv. Hær. I 21, 4 Harvey I, p. 185), hvoraf fremgaar, at det nye Sakramente med en Blanding af Vand og Olie har gjort den egentlige Vanddaab overflødig; og noget lignende vilde være Tilfældet i Thomasakterne, hvis Bousset (Hauptprobl. der Gnosis, p. 298 ff.) har Ret i, at der oprindeligt kun er Tale om en Oliedaab og Vandet først indkommet ved en senere katolsk Bearbejdelse. Salvning kendte fremdeles Valentinianerne (Excerpt. ex Theodoto 82 Dindorf III, p. 454, 17), og Naassenerne mente om sig selv, at de var χριόμενοι ἀλάλῳ χρίσματι ἐκ κέρατος, ὡς Δαβίδ, οὐκ ὀστρακίνου φακοῦ, ὡς ὁ Σαούλ (Hippolyt, Phil. V 9 Duncker, p. 174, 26 ff.).

Disse Eksemplers Tal kunde forøges betydeligt, men de her bibragte vil i Forbindelse med de tidligere nævnte fra Senjødedommens Literatur være tilstrækkelige til at vise, hvorledes Forestillingerne om Salvningens supranaturale Virkninger i de første Aarhundreder af vor Tidsregning var i stærk Vækst i den religiøse Verden, der her kommer i Betragtning. Selv om Essæerne i Begyndelsen deri har set en formastelig Praksis, fordi man tilskrev den de samme Virkninger, som de ventede sig af Vandbadet, og selv om de følgelig har betragtet Olien som et fordærveligt Element, er det derfor ikke paafaldende, at deres Efterkommere efterhaanden er blevet smittede ved Eksemplet fra de omgivende Kredse, lidt efter lidt har opgivet deres Modstand og til sidst har indrømmet Salvningen en Plads ved Siden af deres gamle Sakramenter, saaledes som det ogsaa skete indenfor den kristne Kirke.

§ 24. FORKASTELSE AF OFFERKULTUS.

Den essæiske Betragtning af Salvningen har et nært Analogon i Samfundets Stilling til den jødiske Offerkultus, hvilket er af Interesse, dels fordi vi derigennem faar stadfæstet Rigtigheden af den Forklaring, som ovenfor blev givet af Sektens Angst for Olien, og dels fordi den ogsaa bestyrker den tidligere fremsatte Formodning om et essæisk βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Det er jo en velbekendt Sag, at i den eftereksilske Tid under de mange nationale Ulykker voksede Jødefolkets Syndsbevidsthed meget stærkt; man søgte Soning paa forskellig Vis, og en af de Former, der naturligst frembød sig, var de private Synd- og Skyldofre i Templet, hvis Tal da ogsaa stadigt forøgedes mere og mere. Es-

særne stod imidlertid udenfor denne Bevægelse; *εἰς δὲ τὸ ἱερὸν ἀναθήματα στέλλοντες θυσίας [οὐκ] ἐπιθελοῦσιν διαφορότητι ἁγνειῶν, ἃς νομίζοιεν, καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσιν*, hedder det Ant. XVIII 19 (1, 5) om dem. Teksten er her ganske vist ikke helt sikker; det indklamrede *οὐκ* findes ikke i de græske Haandskrifter og udelades derfor af Niese i den af ham besørgede Udgave, men Meningen bliver da meget skruet: »idet de bringer Gaver til Helligdommen, udfører de Ofringer, der efter deres Mening er langt bedre Renselsesmidler«; man forstaar ikke, hvorfor disse Viegaver har en saa særdeles rensende Kraft. Hvis man derimod læser *οὐκ*, saaledes som den latinske Oversættelse og Epitome har, fremkommer en fortrinlig Tanke: »de sender Gaver til Templet — Essæerne ønsker altsaa vedblivende at høre med til det jødiske Samfund — men Ofre bringer de ikke, fordi deres egne Renselsesmidler efter deres Formening er langt fortrinligere«. Rent sagligt er den Opfattelse, at Essæerne afholdt sig fra Deltagelse i Offerkultus, ogsaa bevidnet af Filon i Q. O. P. L. 75 (M. II 457, 9 ff.): *οὐ ζῷα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες.*

Medens det ved Oliesalvningen beroede paa en Slutning, naar vi mente, at Essæerne havde bekæmpet denne af Hensyn til andre Sakramenter, har vi det altsaa om Ofrene direkte udtalt, at deres Forkastelse skyldtes den Omstændighed, at Sekten selv besad andre *ἁγνεῖαι.* Og det er ingenlunde paafaldende, at Ofrene er set under Synspunktet af Renselser; thi i Senjødedommen maatte man derved særlig tænke paa Synd- og Skyldofre, og disse var efter Datidens Tankegang nødvendige for at opnaa Guds Tilgivelse; de fjernede altsaa paa en Maade Synden og dens Skyld. Og det kommer her ikke i Betragtning, at de paagældende Ofre rimeligvis hyppigt blev opfattet som en Sonebøde for Forseelsen, eller at man maaske snarere paa gammeltestamentlig Grund slet ikke reflekterede nærmere over Forholdet, men kun holdt sig til, at disse Bestemmelser nu engang udtrykte Guds Vilje, som man havde at efterkomme. Thi naar Ofrene faktisk gjaldt som de Handlinger, gennem hvilke man opnaaede Syndsforladelse, var det for Essæerne umiddelbar nærliggende at sammenstille dem med deres eget Daabsbad ved Initiationen, Badet *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,* ved hvis Virkninger de altsaa blev gjort overflødige. At der nemlig

med de ypperligere ἁγνεῖαι sigtes til Optagelsesriterne, er vistnok sandsynligt, til Trods for at det Bell. II 129 (8, 5) og 138 (8, 7) er de dagligt gentagne Lustrationer, der benævnes saaledes.

Maaske antyder den sidste Sætning i det anførte Josefoscitat: ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσιν tillige en noget videregaaende Tanke. Naar det nemlig deri siges, at Essæerne hos sig selv fuldbyrder Ofre, maa θυσίαι være taget i en mere almindelig Betydning = Kultus. Og spørger vi da, hvori denne Kultus vel kan have bestaaet, ligger det nærmest derved at tænke paa Sektens hellige Maaltider. En saadan Tanke er let forstaaelig; thi et af de vigtigste Formaal med den daglige Tempeltjeneste var jo at opretholde Forholdet mellem Jahve og hans Folk; men heri var det overflødigt for Essæerne at deltage, fordi de i deres hellige Maaltider havde en langt fortrinligere og mere direkte Vej til at komme i Forbindelse med Guddommen paa. εἰργόμενοι skal da ikke, som det almindeligvis sker, oversættes passivt: da de er udelukkede fra Jødefolkets fælles Helligdom, men derimod, som Bousset (Rel. des Judent.[2] p. 531) trods Friedländers Protest (Rel. Beweg., p. 130) rigtigt har det, medialt: idet de holder sig borte derfra.

At nu virkelig Forkastelse af Offerkultus skal udledes af Essæernes sakramentale Ideer, stadfæstes yderligere ved det Forhold, som i Pseudoklementinerne er sat imellem Daab og Offer. I den Gennemgang af Israels Historie fra Skabelsen af, som Peter foretager for Klemens, udvikles det Rec. I 36 ff., hvorledes Følgen af Israeliternes nære Samkvem med Ægypterne blev, at *vitium idolis immolandi* slog i den Grad Rod hos de førstnævnte, at — det indsaa Moses — det ikke var muligt at vænne dem helt af dermed. Derfor nøjedes han med at indskrænke Ofrene til Templet alene, og de maatte naturligvis kun finde Sted til den ene og sande Gud. Den fulde Afskaffelse af den hedenske Praksis *ad aliud tempus reservavit;* den skulde nemlig gennemføres af den Profet, hvis Komme han selv (Deut. 18, 15) varslede. Templet, hvor Ofrene bragtes, og Folket, som bragte dem, ramtes imidlertid af forskellige Ulykker som Plyndring, Ildebrand og Landflygtighed, hvorfra dog Folket førtes tilbage, naar det henflyede til Guds Barmhjertighed, *ut per haec doceretur, quia sacrificia offerens expellitur et in manus hostium traditur, misericordiam vero faciens et justitiam, sine sacrificiis de captivitate liberatur et in terram patriam restituitur. Sed hoc intelligere paucos admo-*

d u m a c c i d i t. Plures enim etiamsi sentire haec et advertere poterant, vulgi tamen irrationali opinione tenebantur (37). Da fremtraadte imidlertid den af Moses varslede Profet, Jesus nemlig, *qui eos primo per misericordiam dei moneret cessare a sacrificiis, et n e f o r t e p u t a r e n t c e s s a n t i b u s h o s t i i s r e m i s s i o n e m s i b i n o n f i e r i p e c c a t o r u m, b a p t i s m a e i s p e r a q u a m s t a t u i t, in quo ab omnibus peccatis invocato ejus nomine solverentur, et de reliquo perfectam vitam sequentes in immortalitate durarent, non pecudum sanguine sed sapientiae dei purificatione purgati* (39). Da Jøderne alligevel ikke vilde forstaa *emensum esse iam tempus hostias offerendi,* skulde derfor Templet nedbrydes og Ødelæggelsens Vederstyggelighed indtræffe paa det hellige Sted (64).

I disse Udsagn er jo den Opfattelse tydeligt fremsat, at Syndstilgivelsen, som det store Flertal ventede at opnaa ved Ofre, i Virkeligheden faas ved Daaben. Forestillingen har ganske vist faaet en kristelig Fernis, for saa vidt som det er Jesus, der indstifter Daabsbadet, og hans Navn skal udtales derover. Men selve Realiteten: en Bekæmpelse af den jødiske Offerkultus træffer vi ikke i Kirkens evangeliske Overlevering; det er først i Ebjonæerevangeliet, som netop stammer fra de samme Kredse som Pseudoklementinerne, at man kender et Jesusord: *ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή* (Epifanios, Hær. XXX 16 Dindorf II, p. 108 22 ff.). Grundtanken: ikke Ofre, men Daab stemmer ganske med, hvad vi har overleveret om Essæerne; det er da rimeligt, at den Forestilling, der overhovedet etablerer en Forbindelse mellem disse to Begreber, den nemlig, at de begge betegner Hjælpemidler til at opnaa Syndsforladelse, ogsaa gaar tilbage til dem. En Bekæmpelse af Offerkultus inden for Senjødedommen vilde næppe heller, selv paa Grundlag af de ældre Profeters haarde Ord derom, have faaet nogen synderlig Tilslutning, dersom der ikke samtidigt anvistes et andet Middel til at opnaa den Soning, som den stærke Syndsbevidsthed krævede. Mod den fremsatte Opfattelse kan man ikke anføre Rec. I 55, hvor der refereres en Diskussion om Ofringer i Templet, i hvilken Ypperstepræsten deltager: *tum deinde multis laudibus efferens sacrificiorum ritum, qui ad remissionem peccatorum humano generi divinitus esset indultus, caussabatur Jesu nostri baptisma velut contra haec n u p e r i n d u c t u m;* thi her

foreligger Forestillingen i den kristianiserede Form, at Ofrene er afløst af den kristelige Daab, og om denne er det naturligvis en Selvfølge, at den paa Apostlenes Tid er *nuper inductum.* I Modsætning hertil kunde man snarere henvise til den før anførte Udtalelse fra I 37 om, at kun faa indsaa, at der ikke var Frelse at finde ved Ofringer. Ved disse *pauci* kunde der være hentydet til Essæerne og lignende Retninger[1]), om hvilke der da vilde være sagt, at de før Jesu Fremtræden har haft Forstaaelse for den Betragtning af Ofrene og vel tillige af Daaben, som Klementinerne forkynder.

Modsætningen mellem Offer og Daab er hos de senere Sekter kombineret med et forskelligt Forhold til de to Elementer Ild og Vand. En Antydning deraf findes allerede Rec. I 48: *Jesus namque est,qui ignem illum quem accendebat pontifex pro peccatis, restinxit per baptismi gratiam,* og ligesaa rimeligvis Hom. III 26, hvor det om Abel rosende hedder: *θυσίας, αἵματα, σπονδὰς μισεῖ ... πῦρ βωμῶν σβέννυσιν ... τὰς ἁμαρτίας καθαιρεῖ.* Men tydeligt foreligger denne Tankegang i Epifanios' Beretning om Elchasai: *τὸ δὲ ὕδωρ εἶναι δεξιόν, πῦρ δὲ ἀλλότριον εἶναι φάσκων διὰ τούτων τῶν λέξεων· τέκνα, μὴ πρὸς τὸ εἶδος τοῦ πυρὸς πορεύεσθε, ὅτι πλανᾶσθε .... πορεύεσθε δὲ μᾶλλον ἐπὶ τὴν φωνὴν τοῦ ὕδατος* (Hær. XIX 3 Dindorf I, p. 327, 18 ff.); denne Profetens Aversion mod Ilden havde endog ført til, at han *ἀναθεματίζει θυσίας καὶ ἱερουργίας ὡς ἀλλοτρίας οὔσας θεοῦ καὶ μηδὲ ὅλως θεῷ ἐκ τῶν πατέρων καὶ τοῦ νόμου ποτὲ προσενεχθείσας* (327, 11 ff.). Hos Essæerne findes imidlertid intet Spor af en saadan Betragtning af det brændende Element; det eneste skulde være Bell. II 147 (8, 9), hvor der som Eksempel paa den Strenghed, hvormed de fejrer Sabbaten, anføres, at ikke blot tilbereder de deres Mad en Dag i Forvejen for paa Hviledagen at undgaa at tænde Ild, men de flytter heller ikke noget Kar fra dets Plads, og de tør end ikke forrette deres Nødtørft. Sammenhængen viser dog, at det at tænde Ild her nærmest er set under Synspunktet af et Arbejde, og det er da ogsaa som saadant for-

---

[1]) Den anden Mulighed er at forstaa *pauci* om Profeterne; men det er vel usandsynligt, at disse staar for Forf.'s Bevidsthed her, da der ingen af dem er nævnt mellem Moses og Jesus, skønt det paa Grund af deres afvisende Stilling overfor Kultus, specielt Ofre, havde ligget nær i Sammenhængen.

budt i de senere Lag af den præstelige Lovgivning[1]), saaledes at der næppe er nogen Forbindelse mellem dette Forbud og Forkastelsen af Ofre. Snarere betegner vel Modsætningen Ild—Vand et sekundært Forsøg paa at begrunde den Anskuelse, at Daaben var traadt i Ofrenes Sted.

§ 25. VEGETARIANISME.

Med Forkastelsen af Ofre staar muligvis Essæersamfundets Vegetarianisme i Forbindelse. Forholdet er imidlertid indviklet, fordi det ikke er helt sikkert, at Sekten virkelig har været afholdende fra Nydelsen af Kød og — hvad dermed rimeligvis hænger sammen — tillige fra Vin. Antagelsen heraf maa alene støtte sig paa Analogien fra de beslægtede Retninger, idet der ingen direkte Meddelelser findes derom.

Ganske vist meddeler Hieronymus (Adv. Jovinian II 14 Migne P. L. XXIII, col. 316 f.) om Essæerne, at de *et ab uxoribus et vino et carnibus semper abstinuerint et quotidianum jejunium verterint in naturam*, og denne Oplysning angiver han at have fra Josefos, der *in secunda Judaicae captivitatis Historia et in octavo decimo Antiquitatum libro et contra Appionem duobus voluminibus tria describit dogmata Judaeorum.* Men i hvad vi nu besidder af Josefos' Skrifter, findes der intet om Afholdenhed fra Vin og Kød. Man kunde naturligvis antage, at en Bemærkning derom paa en eller anden Maade var gaaet tabt, men Hieronymus' Angivelse af sin Hjemmelsmand er noget mistænkelig. I Skriftet *Contra Apionem* findes nemlig overhovedet slet ingen Omtale af de jødiske Sekter, men derimod læser vi hos Porfyrios (De abst. IV 11 Nauck, p. 245, 15 ff.) som følger: »(Essæerne) dannede et Samfund som Josepos (ɔ: Josefos) paa flere Steder i sine Værker har skildret, baade i anden Bog af den jødiske Historie, som han har affattet i 7 Bøger, og i attende Bog af Arkæologien, som han har bearbejdet i tyve Bøger, og ligeledes *ἐν τῷ δευτέρῳ τῷ πρὸς τοὺς Ἕλληνας*«. Dersom man nu her identificerer Skriftet *Πρὸς τοὺς Ἕλληνας* med *Contra Apionem*, hvad efter dette Værks Indhold er meget nærliggende[2]), ser man let, at Hieronymus' Kildeangivelse har en

[1]) Ex. 35, 3. »Paa Sabbatsdagen maa I ikke tænde Ild i nogen af eders Boliger«; dette betegner en Tilføjelse til Sabbatsbudet i Parallelen Ex. 31, 12—17.

[2]) Cfr. J. Bernays, Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit, p. 23.

paafaldende Lighed med Porfyrios'; og naar man kender den berømte Kirkelærers noget letfærdige Citering af Hjemmelsmænd, er man meget tilbøjelig til at antage, at han kun kender Josefos i Porfyrios' Gengivelse. Nu er det ganske vist højst sandsynligt, at Porfyrios har betragtet Essæerne som Vegetarianere; men nogen større Betydning kan der ikke tillægges denne Omstændighed, da vi ikke ved, hvorfra han har sin Viden derom; han synes ellers kun at bygge paa Josefos, og det er ikke udelukket, at han er naaet til sin Opfattelse alene ved en Slutning ud fra Essæismens asketiske Præg i det hele eller ud fra Udtrykket *ἢ φάγωσίν τι τῶν ἀσυνήθων* (Bell. II 152 [8, 10]). For Hieronymus har det derimod sikkert været tilstrækkeligt at finde Essæerne omtalte i et Skrift *Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων*, til at hans asketiske Fantasi har kunnet udmale: *et ab uxoribus et vino et carnibus semper abstinuerint et quotidianum jejunium verterint in naturam*; muligvis kan den filoniske Skildring af Therapeuterne ogsaa have foresvævet ham. Det maa derfor vistnok indrømmes, at der ikke kan bygges noget videre hverken paa Hieronymus' Udsagn eller paa Porfyrios' Antydninger. Selvfølgeligt er det ikke umuligt, at deres Opfattelse alligevel i Realiteten kan være rigtig; den maa blot kunne støtte sig paa andre og bedre Vidnesbyrd.

Imod Antagelsen af Essæernes Vegetarianisme benytter man undertiden som Argumenter et Par Træk, som dog i Virkeligheden intet som helst kan bevise. I Beskrivelsen af Sektens forskellige Beskæftigelser hedder det Præp. evang. VIII 11, 4 Heinichen I, p. 397: »andre er Hyrder og holder alle Slags Kvæg«. Altsaa, slutter man[1]), har de ogsaa slagtet deres Dyr. Men dette er dog ingenlunde nogen nødvendig Slutning; de kunde jo ogsaa holde Kvæg for Mælkens Skyld, for Uldens eller maaske som Lastdyr; faktisk slagter Nutidens Beduiner meget sjældent af deres Hjorder (Winer, Realwörterbuch I, p. 375). At Skatmesteren ifølge Præp. evang. VIII 11, 5 Heinichen I, p. 397 til enhver uddeler *τροφὰς ἀφθόνους* (cfr. Lucius, Der Essenismus, p. 57) betyder naturligvis heller intet, da »rigelige Levnedsmidler« ikke nødvendigvis behøver at indbefatte Kød.

Til Gunst for den Opfattelse, at Essæerne ikke forkastede en maadeholden Nydelse af Vin, plejer man ligeledes at anføre Bell.

1) Saaledes f. Eks. Lucius (Der Essenismus, p. 57), Hilgenfeld (Ketzergesch., p. 125) og Schürer (II, p. 665).

II 132 f. (8, 5); det skildres her, hvorledes ingen Skrigen og ingen Larm nogen Sinde profanerer den fælles Spisesal, men alt gaar ordentlig til, og under Maaltidet hersker der en saa gennemført Tavshed, at den maa forekomme de udenforstaaende ὡς μυστήριόν τι φρικτόν; og hedder det videre: τούτου δ' αἴτιον ἡ διηνεκὴς νῆψις καὶ τὸ μετρεῖσθαι παρ' αὐτοῖς τροφὴν καὶ ποτὸν μέχρι κόρου. Heraf drager man da den Slutning, at Stilheden ved Bordet kun kan sættes i Forbindelse med Maadehold i Nydelsen af ποτόν, hvis der dermed menes Vin[1]), ja man har endog hævdet, at i modsat Fald vilde Josefos sikkert have skrevet ὕδωρ i Stedet for ποτόν[2]). Men denne Betragtning stiller dog Sagen ganske paa Hovedet. Det fremhæves jo netop, at Aarsagen til den herskende Ro og Stilhed er ἡ διηνεκὴς νῆψις; og nu kan νῆψις vel nok betyde en Tilstand, hvor man ikke har nydt Vin til Overmaal, men den mest nærliggende Forstaaelse er dog, at man slet ikke har nydt noget[3]); og denne Opfattelse bestyrkes yderligere ved Adjektivet διηνεκής; thi en stadig eller gennemført Ædruelighed vilde dog passe bedst som Udtryk for Totalafholdenhed. Som et yderligere Moment, der ved Siden af νῆψις ogsaa kommer i Betragtning, nævner Josefos dernæst, at Deltagerne i Maaltidet kun faar tilmaalt (μετρεῖσθαι) netop saa meget af Mad og Drikke, at de kan blive mætte, hvorfor der ikke for dem er nogen Anledning til at skrige op for at bemægtige sig de bedste Portioner. Valget af Substantivet ποτόν er saaledes bestemt af Sammenstillingen med τροφή; ὕδωρ i denne Forbindelse vilde lyde lige saa daarligt som »Mad og Vand« paa Dansk.

Bevisstedet for Essæernes Nydelse af Vin forvandler sig altsaa ved nærmere Betragtning snarest til et Sandsynlighedsargument for det modsatte. Og en Antydning af, at Sekten afholdt sig fra Kødspiser, findes ogsaa. Bell. II 143 (8, 8) beretter Josefos om de Medlemmer, der paa Grund af Forseelser blev udstødt af Ordenen: ὁ δ' ἐκκριθεὶς οἰκτίστῳ πολλάκις μόρῳ διαφθείρεται· τοῖς γὰρ ὅρκοις καὶ τοῖς ἔθεσιν ἐνδεδεμένος οὐδὲ τῆς παρὰ τοῖς ἄλλοις τροφῆς δύναται μεταλαμβάνειν, ποηφαγῶν δὲ καὶ λιμῷ τὸ

[1]) Saaledes f. Eks. Lucius (Der Essenismus, p. 57), Hilgenfeld (i Z. w. Th. 1882, p. 280) og Schürer (II, p. 665).
[2]) Saaledes Treplin i St. u. Kr. 1900, p. 51.
[3]) Cfr. Pape's Wörterbuch s. v. νήφω: nüchtern, mässig sein u. leben, bes. *keinen* Wein trinken.

σῶμα τηκόμενος διαφθείρεται. Det fremgaar heraf, at en Essæer, selv efter at være udstødt af Samfundet, alligevel følte sig bundet at dettes Spiseforskrifter, saaledes at han ikke nød noget, der var tilberedt af andre. At han saa nødvendigvis maatte blive ποηφάγος, forudsætter dog vel, at han i Forvejen var Vegetarianer[1]); ellers skulde man jo synes, at en saadan udstødt kunde have jaget Vildt og selv tilberedt sin Mad deraf. Er Forudsætningen om den essæiske Vegetarianisme rigtig, maa der vel med τῶν ἀσυνήθων, som Romerne ifølge Bell. II 152 (8, 10) ikke kunde tvinge Samfundets Medlemmer til at nyde, være ment Kødspiser overhovedet; men selvfølgelig er det ogsaa muligt, at der hermed kun er tænkt paa Mad, som efter jødisk Opfattelse var uren, f. Eks. Svinekød (cfr. 2 Mkb. 6, 18 ff.).

Hovedbeviset for, at Essæerne virkeligt har været Vegetarianere, maa imidlertid, som før bemærket, søges i den Praksis, som de beslægtede Sekter fulgte. Om Therapeuterne er det saaledes sandsynligt, at de ikke har nydt Kød. Ganske vist maa den Opregning af Retterne, som Filon foretager D. V. C. 37, 73 og 81 (M. II 477, 6 ff.; 483, 5 ff.; 484, 22 ff.): Brød, Salt krydret med Isop, samt Vand, forstaas om Elementerne ved Kultmaaltidet — D. V. C. 81 er der udtrykkeligt Tale om τὸ παναγέστατον σιτίον — som fejredes paa Sabbaten og hver 50. Dag. Men naar det i den Anledning D. V. C. 73 hedder: καὶ τράπεζα καθαρὰ τῶν ἐναίμων, kunde deri dog ligge en Antydning af, at Filon har betragtet Sekten som Vegetarianere overhovedet. Dette bliver yderligere sandsynligt i Betragtning af den Vægt, som Therapeuterne — efter hans Fremstilling — lagde paa Faste; D. V. C. 35 M. II 476, 42 ff. fortælles, at der var adskillige iblandt dem, som kun hver tredje Dag følte Trang til Næring, ja endog nogle, som kunde holde ud seks Dage uden at tage Føde til sig, hvilket sidste vel betyder, at de paagældende kun deltog i Sabbatsmaaltiderne. Desuden bemærkes det udtrykkeligt, at Samfundet betragter Vinen som en Gift, der medfører Sindsforvirring (ἀφροσύνης φάρμακοι), og lækre Retter som noget, der vækker det sanselige Begær (D. V. C. 74 M. II 483, 13 f.).

Fremdeles er det i denne Sammenhæng af Betydning, at lignende asketiske Ideer synes Paulus at have kendt inden for

---

[1]) Cfr. ogsaa Bannus' Levevis: τροφὴν δὲ τὴν αὐτομάτως φυομένην προσφερόμενον (Vita 11 [2]).

Menigheden[1]). Rom. 14, 1 f. taler han om, at Brødrene ikke bør dømme τὸν ἀσθενοῦντα, men at de langt snarere skal tage sig af ham: ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα, ὁ δὲ ἀσθενῶν λάχανα ἐσθίει. Den svage er altsaa ποηφάγος, ganske som Essæerne var det, i hvert Fald naar de blev udstødt af Samfundet. Og at der i denne Sammenhæng ikke er Tale om Mennesker, som ikke tør spise Kød af Frygt for at komme til at nyde Offerspise, fremgaar af V. 21: καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ πιεῖν οἶνον μηδὲ ἐν ᾧ ὁ ἀδελφός σου προσκόπτει; thi Vinen kunde man dog ikke forkaste af den Grund. Et yderligere Lighedspunkt mellem Essæerne og de Kristne, som Paulus kalder de svage, ligger deri, at disse sidste κρίνουσι ἡμέραν παρ' ἡμέραν (V. 5), og fra Bell. II 147 (8, 9) ved vi, at ogsaa Essæerne lagde Vægt paa παρατήρησις ἡμερῶν[2]) (cfr. tidligere p. 156 ff.). Derved bestyrkes naturligvis den Opfattelse, at vi her har med beslægtede Fænomener at gøre[3]), og det vilde passe meget godt, om den af Paulus forudsatte Afholdenhed var af essæisk Oprindelse; thi kristelig er den ikke; næppe heller egentlig jødisk[4]).

Det vigtigste Argument for Teorien om Essæernes Vegetarianisme ligger dog deri, at det om Elchasai hedder: ἀρνούμενος τὴν παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις σαρκοφαγίαν καὶ τὰ ἄλλα (Hær. XIX 3 Dindorf I, p. 327, 16 f.), og at vi for Ebjonæernes Vedkommende har en meget stærk Bevidnelse af den samme Praksis. Herhen hører først, hvad Eusebios (H. E. II 23, 5 Schwartz, p. 68) efter Hegesip beretter om Jakob den Retfærdige: οὗτος δὲ ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν, οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγεν; hvad enten nemlig dette Træk er historisk, eller

---

[1]) Det behøver næppe just at være inden for Romermenigheden, som F. C. Baur, Paulus I, p. 381 f., forudsætter.

[2]) Paa en Misforstaaelse beror det sikkert, naar den nyeste Fortolkning til Romerbrevet (E. Kühl's, p. 450) forstaar 14, 5 ikke om Fest- men om Fastedage; Urigtigheden heraf godtgør Kol. 2, 16 f. (cfr. Gal. 4, 10 ff.) tilstrækkeligt.

[3]) Træffende parafraserer Sanday and Headlam (Epistle to the Romans [I. C. C.], p. 393) V. 21 saaledes: »I would live like an Essene rather than do anything to offend my brother«.

[4]) Naar if. Dan. 1, 8 ff. de unge jødiske Mænd ønskede at leve af Grøntsager og Vand, er dette af Fortælleren tænkt som en Forsigtighedsforanstaltning for at undgaa at faa urene Spiser og uren Drik (nemlig for saa vidt den havde tjent til Drikofre ved Kongens Bord; cfr. 5, 4). En lignende Forestilling findes Judith 10, 5 og Tobit 1, 10 f.; cfr. Josefos' Vita 14 (3), hvor det om nogle jødiske Præster, der var sendt til Rom, hedder διατρέφοιντο δὲ σύκοις καὶ καρύοις; men noget derfra forskelligt er Afholdenhed imellem Landsmænd.

det kun er en senere Legende, hører det hjemme i ebjonæiske Omgivelser. Interessant er det at lægge Mærke til, at Udtrykkene minder om Dom. 13, 4: *καὶ νῦν φύλαξαι δὴ καὶ μὴ πίῃς οἶνον καὶ μέθυσμα καὶ μὴ φάγῃς πᾶν ἀκάθαρτον*, men saa at sige umærkeligt er »uren Spise« bleven forandret til »Kød«. Man har aabenbart søgt Tilknytning for den asketiske Praksis i det gl. test. Naziræat og her fundet den ved en Fremgangsmaade, der minder om Ebjonæerevangeliets Valg af Udtrykket *ἐγκρίδες* (Epifanios, Hær. XXX 13 Dindorf II, p. 105, 27 ff.) i Stedet for *ἀκρίδες* i Mt. 3, 4, og samme Evangeliums Gengivelse af Lk. 22, 15, der ved en ligesaa umærkelig Ændring er bleven til: *μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο τὸ Πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν*[1]).

Fremdeles er Planteføde hyppigt omtalt i Pseudoklementinerne; Hom. XII 6 siger Peter: *ἄρτῳ μόνῳ καὶ ἐλαίαις χρῶμαι καὶ σπανίως λαχάνοις*, og XV 7 udvikles det, at de, som vælger at faa Del i den kommende Verden, af den nærværende ikke tør betragte andet som deres eget *ἢ ὕδατος μόνου καὶ ἄρτου καὶ τούτων μετὰ ἱδρώτων ποριζομένων πρὸς τὸ ζῆν*; i begge Tilfælde er denne Levevis nævnet sammen med en enkelt Klædning — man jævnføre hermed, at Essæerne heller ikke havde mere end én Dragt — og det kunde derfor være nærliggende deri kun at se en Reaktion mod Forfinelse og en Tilbagevenden til tidligere Tiders Simpelhed og Tarvelighed. Men i disse Skrifter er der ogsaa Antydninger af en anden Motivering af Vegetarianismen, nemlig Forbudet mod at dræbe Dyr. Saaledes f. Eks., naar det Hom. VIII 15 f. om Giganterne udvikles, at Gud for at hindre, at de *ἐπὶ τὴν παρὰ φύσιν τῶν ζῴων βορὰν τρεπόμενοι*, gav dem Manna, hvilken de imidlertid foragtede *μόνης τῆς τῶν αἱμάτων γεύσεως ἐγλίχοντο*; Menneskene fulgte deres Eksempel, og da Dyrenes Kød slap op, gav de sig til at æde hverandre indbyrdes; *οὐκέτι γὰρ αὐτοῖς ἦν μακρὰν τὴν ἰδίαν διαφθεῖραι σάρκα, πρότερον ἐν ἑτέραις μορφαῖς αὐτῆς γευσαμένοις*. Navnlig den sidste Sætning, der stiller Nydelsen af Dyrekød omtrent paa Linie med Menneskeæderi, er meget talende i denne Forbindelse; men Forudsætningen synes her at være Læren om Sjælevandring. At et Forbud mod Nydelse af Kødspise mulig hænger sammen med

---

[1]) Hær. XXX 22 Dindorf II, p. 116, 7 ff.; cfr. i øvrigt til de to Steder Resch, Agrapha [2], p. 221 f. og 232.

Forkastelsen af blodige Ofre, kunde man finde antydet i Hom. III 45, hvor Begrundelsen er, at Gud ikke vil, at Dyrene skal slagtes. Endelig er Pseudoklementinernes Betragtning af Vinen ganske den samme som Synet paa Kødspiser; det fremgaar af en Beretning som Hom. VII 3: Peter erfarer med Misbilligelse, at Simon har slagtet en Okse og foranstaltet Gilde midt paa Torvet, samt at hans Tilhørere henrevne af megen Vin sammen med de onde Dæmoner har føjet disses øverste.

Hos de ebjonæiske Sekter, Epifanios omtaler, er Vegetarianismen ogsaa almindelig; om Nasaræerne berettes det saaledes Hær. XVIII 1 Dindorf I, p. 322, 30ff.: *ὅθεν τὰ μὲν πάντα φυλάττουσι τῶν Ἰουδαίων Ἰουδαῖοι ὄντες, θυσίαν δὲ οὐκ ἔθυον, οὐδὲ ἐμψύχων μετεῖχον, ἀλλὰ ἀθέμιτον ἦν παρ᾽ αὐτοῖς τὸ κρεῶν μεταλαμβάνειν, ἢ θυσιάζειν αὐτούς. ἔφασκον γὰρ πεπλάσθαι ταῦτα τὰ βιβλία, καὶ μηδὲν τούτων ὑπὸ τῶν πατέρων γεγεννῆσθαι*; vi træffer altsaa her den samme Sidestilling af Ofre og Kødspiser, som kendes fra Pseudoklementinerne, og fælles er ligeledes Bestræbelsen for at eftervise Overensstemmelse mellem Patriarkernes Praksis og Sektens eget Standpunkt, hvilket naturnødvendigt maatte føre til en kritisk Stilling overfor det gl. Test.[1]) Det anførte Sted viser fremdeles, at hos Epifanios betyder *ἔμψυχα* ikke blodige Spiser, men ligefrem Kød; thi *ἐμψύχων μετέχειν* og *κρεῶν μεταλαμβάνειν* maa nemlig efter Sammenhængen være synonyme Udtryk. Herimod synes ganske vist at stride Hær. XXX 15 Dindorf II, p. 107, 26 ff., idet Ebjonæernes Anskuelse om Apostlen Peter her skildres saaledes: *ἐμψύχων τε τὸν αὐτὸν ἀπέχεσθαι καὶ κρεῶν, ὡς καὶ αὐτοί, καὶ πάσης ἄλλης ἐδωδῆς τῆς ἀπὸ σαρκῶν πεποιημένης λέγουσιν*; men at de tre Udtryk for animalske Spiser i Virkeligheden er fuldstændig ensbetydende, fremgaar af den følgende Begrundelse for denne Afholdenhed, som Ebjonæerne altsaa gjorde Apostlen efter. Epifanios fortæller nemlig, at hvis man vilde spørge en af dem: *τίνος ἕνεκεν ἐμψύχων οὐ μεταλαμβάνουσι*, saa lød Svaret: *διὰ τὸ ἐκ συνουσίας καὶ ἐπιμιξίας σωμάτων εἶναι αὐτά*. Dermed er givet, at *ἔμψυχα* staar = Kød, der jo opstaar ved Legemernes Forplantning, medens dette umuligt kan siges om blodige Spiser. Stedet er

---

[1]) I den Fremstilling, der Hær. XXX 18 Dindorf II, p. 111, 22 ff. gives af Ebjonæernes afvisende Holdning, er det ligeledes Patriarkernes *ἐμψύχων βρῶσις* og deres *θυσίαι*, der er Genstand for Kritik.

ogsaa i den Henseende interessant, at vi her har en tredje Motivering af Vegetarianismen: Kødet er urent, fordi det er fremkommen ved en Forbindelse mellem de to Køn. I øvrigt holdt Forkastelse af Kødspiser sig meget længe indenfor ebjonæiske Kredse; endnu saa sent som paa Epifanios' Tid berettes det nemlig om Sampsæerne, at de *πρόσκεινται Ἰουδαίοις οὐκ ἐν ἅπασιν. ἀπέχονται δὲ καὶ ἐμψύχων τινὲς ἐξ αὐτῶν* (Hær. LIII 1 Dindorf II, p. 508, 11 f.).

Med dette sidste Udsagn er vor Bevisrække udtømt; den har imidlertid vist, at vi hos alle de med Essæismen beslægtede Sekter træffer Afholdenhed fra Kødspiser, undertiden i nøje Forbindelse med Forkastelsen af Ofre, som vi sikkert ved hørte med til de essæiske Lærdomme. Vi tør da med nogen Sandsynlighed antage, at ogsaa Essæerne har været Vegetarianere. At Totalafholdenhed har været forbundet dermed, er ligeledes rimeligt; vi finder begge de to Former for Askese hos Ebjonæerne, og gennem Fænomener som Naziræatet[1]) og Rekabæerne var Jordbunden indenfor Jødedommen vel beredt for en saadan Betragtning af Vinen.

Hvilke Grunde Essæerne har haft til deres afholdende Levevis, lader sig desværre ikke afgøre. Det er muligt, at den skal udledes af den Nøjsomhed og Tarvelighed, som baade Josefos og Filon berømmer Sekten for; dermed kunde da have forenet sig den Tanke, at naar Dyr er forkastelige til Ofre, er de det ogsaa til Spise; og vi vilde saaledes have et Analogon til den Udvikling, hvorved Ilden rimeligvis er bleven til et fjendtligt Element. Man kunde ogsaa tænke sig, at en dualistisk Betragtningsmaade muligvis kan have gjort sig gældende. Men som sagt: vi savner ganske Holdepunkter til at træffe et Valg imellem de forskellige Muligheder.[2])

§ 26. EJENDOMSFÆLLESSKAB.

Hvad der i særlig Grad har bidraget til at gøre Essæersamfundet bekendt i senere Tider, er dets Realisering af de tre Munke-

[1]) Inden for Senjødedommen spillede Naziræatet faktisk en betydelig Rolle: 1 Mkb. 3, 49 f.; Ant. XIX 294 (6, 1); Bell. II 313 (15, 1); Act. 21, 23 ff. og oftere i Talmud (cfr. Strathmann, Askese I, p. 50 ff.).

[2]) At der skulde foreligge nogen direkte Sammenhæng med Faste som Sørgeskik, er dog næppe rimeligt; men mulig kan det bero paa ubevidst Efterligning af essæisk eller dermed beslægtet Praksis, naar mange Jøder efter Jerusalems Fald af Sorg hverken nød Vin eller Kød (Bacher, Agada der Tan. ^{2}, I, p. 158; cfr. bab. Baba batra 60 b Goldschmidt VI, p. 1101).

løfter, længe før der eksisterede noget Munkevæsen. Ikke alene ubetinget Lydighed mod de overordnede, som vi allerede har haft Lejlighed til at omtale i det foregaaende, tillægges der nemlig Essæerne, men ogsaa Forkastelse af Privatejendom og Ægteskab. I vore Kilder indtager særlig Skildringen af Ejendomsfællesskabet en meget betydelig Plads; baade Filon og Josefos er aabenbart opfyldte af Beundring derover og beskriver det i de mest rosende Udtryk. Men netop denne Omstændighed maa gøre os varsomme med at tage Fremstillingerne paa dette Punkt alt for bogstaveligt. Det lader sig nemlig ikke nægte, at det maatte stemme aldeles fortrinligt med begge de to Forfatteres apologetiske Bestræbelser at kunne fremstille for den græsk-romerske Verden en jødisk Sekt, som havde realiseret det kommunistiske Ideal, der var velbekendt fra det pythagoræiske Slagord: *τὰ τῶν φίλων κοινά*, og som ogsaa Platon har givet sin Tilslutning[1]). Josefos gør i anden Forbindelse (Ant. XV 371 (10, 4) ligefrem opmærksom paa, at Essæerne dannede et lignende Samfund hos Jøderne som Pythagoræerne hos Grækerne, og om Pythagoras fortalte man netop, at den af ham stiftede Kreds af Disciple i Kroton havde haft alle Ting fælles. For Filon vilde det ogsaa i Q. O. P. L. passe meget godt, at de som forbilledlige *σπουδαῖοι* fremstillede Essæere havde været uden Privatejendom; thi noget saadant var for ham et ikke uvæsentligt Moment i Begrebet *ἐλευθερία*. Man kan derfor vist med Rette hævde, at begge de jødiske Forfattere paa Forhaand maatte være disponerede til at finde Ejendomsfællesskabet realiseret hos deres Landsmænd, hvis der blot forelaa Kendsgerninger, der i nogen Maade svarede dertil.

Og i denne Henseende kommer først en meget vidtgaaende indbyrdes Hjælpsomhed i Betragtning; en saadan var jo i allerhøjeste Grad naturlig, næsten selvfølgelig, indenfor et Frimurersamfund som Essæernes. Sammenligningen med Frimurerne er overhovedet i mange Henseender træffende: fælles Hemmeligheder, højtidelig Optagelse efter forudgaaende Prøvetid og fælles Sammenkomster om Handlinger af en mere eller mindre sakra-

---

[1]) *πρώτη μὲν τοίνυν πόλις τέ ἐστι καὶ πολιτεία καὶ νόμοι ἄριστοι ὅπου τὸ πάλαι λεγόμενον ἂν γίγνηται κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν ὅτι μάλιστα. λέγεται δὲ, ὡς ὄντως ἐστὶ κοινὰ τὰ φίλων. τοῦτ' οὖν εἴτε που νῦν ἔστιν εἴτ' ἔσται ποτὲ, κοινὰς μὲν γυναῖκας, κοινοὺς δὲ εἶναι παῖδας, κοινὰ δὲ χρήματα ξύμπαντα κ. τ. λ.* (Leg. V 739 Schneider II, p. 342, 6 ff.).

mental Karakter; man kunde da paa Forhaand tilføje: gensidig Hjælp og Understøttelse ogsaa af materiel Art. Til at bestride Udgifterne derved og iøvrigt ved Sammenkomsterne og andre fælles Foranstaltninger maatte hver enkelt Essæermenighed selvfølgelig have en Fælleskasse, hvortil Medlemmerne maatte indbetale ikke ubetydelige Bidrag. Spørgsmaalet er da, om ikke Eksistensen af en saadan fælles Ordensformue alene kan have været det Grundlag, hvorpaa Filon og Josefos har bygget deres Fremstillinger af den essæiske Kommunisme. For den rigtige Forstaaelse heraf er det lærerigt at sammenligne Actas Skildring af Tilstanden i den ældste kristne Menighed, som i flere Henseender frembyder et nært Analogon.

I Act. 2, 44 f. beretter Lukas, at *πάντες οἱ πιστεύσαντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά, καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν, καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν*, og paa Grund af Udtrykket *ἅπαντα κοινά* faar man i Reglen den Mening ud af de to Vers, at alle Medlemmer af den første kristne Menighed solgte al deres Ejendom og skænkede de derfor indkomne Summer til fælles bedste, idet de indbetalte dem i Menighedens Kasse, saaledes at der overhovedet ikke eksisterede Privatejendom iblandt Brødrene. Denne Opfattelse finder man yderligere bestyrket ved 4, 34 ff.: *οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ἦν ἐν αὐτοῖς. ὅσοι γὰρ κτήτορες χωρίων ἢ οἰκιῶν ὑπῆρχον, πωλοῦντες ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πιπρασκομένων καὶ ἐτίθουν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων. διεδίδετο δὲ ἑκάστῳ, καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν*, hvorefter fortælles, at Barnabas solgte en ham tilhørende Jordlod og bragte det derfor indkomne Beløb til Apostlene. Nu staar der her ganske vist *ὅσοι γὰρ κτήτορες*; men man maa i generaliserende Skildringer altid være meget varsom med at tage et saadant Udtryk for strengt; naar vi siger: »alle i N. N. Menighed har givet meget til en eller anden Kollekt«, betyder det faktisk ikke mere, end at en betydelig Del af Menighedens Medlemmer er store Bidragydere. Mod en falsk Generalisering her i Acta burde straks den Omstændighed have advaret, at det faar en særlig Omtale, at Barnabas bar sig ad paa den nævnte Maade; men man kunde jo altid overfor en saadan Indvending gøre gældende, at dette var anført som et illustrerende Eksempel. Den følgende Fortælling i Kap. 5 viser imidlertid, at det ingenlunde var

nogen Pligt for Medlemmerne af Urmenigheden at skille sig af med al deres Privatejendom; Peter siger til Ananias: *οὐχὶ μένον σοὶ ἔμενεν καὶ πραθὲν ἐν τῇ σῇ ἐξουσίᾳ ὑπῆρχεν* (V. 4), og Meningen dermed kan kun være denne: »Hvis du havde villet, kunde du jo meget godt have beholdt din Ejendom eller Betalingen derfor«[1]. Der kan altsaa ikke være Tale om Kommunisme i almindelig Forstand, for saa vidt som det nemlig ikke var nogen nødvendig Betingelse for Tilslutning til Menigheden at skille sig af med al Privatejendom. Peters Bebrejdelse forudsætter vel ogsaa, at Ananias havde kunnet erkende dette deraf, at adskillige Menighedsmedlemmer faktisk besad Ejendomme; det vilde i hvert Fald være kunstlet at forstaa *οἰκία (τῆς) Μαρίας* i Act. 12, 12 om et Menigheden, tilhørende af Maria beboet Hus. Naar det 6, 1 hedder, at »Hellenisterne« knurrede imod »Hebræerne«, *ὅτι παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χῆραι αὐτῶν*, synes den daglige Tjeneste herefter kun at have taget Sigte paa Enker og andre trængende[2]; men hvis Ejendomsfællesskabet havde været gennemført, maatte den jo have omfattet alle Menighedens Medlemmer; dette har imidlertid næppe været Tilfældet; Fattigforstandere er det rette Udtryk om Stefanos og hans Kollegers Virksomhed.

Af Act. 6, 1 faar vi da et Vink om, hvorledes det skal forstaas, at mange af de velstaaende Kristne i den første Tid solgte dem tilhørende Marker og andre Ejendomme; det har været et Udslag af deres Kærlighed til de fattige og trængende Brødre; og de Summer, der blev henlagt foran Apostlenes Fødder, blev benyttet til at understøtte og hjælpe saadanne, ikke derimod til almindeligt Underhold af alle Menighedens Medlemmer. Kun under en saadan Forudsætning bliver det forstaaeligt, at Lukas indleder Skildringen 4, 34 med: *οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ἦν ἐν αὐτοῖς*, og naar han 2, 44 siger: *εἶχον ἅπαντα κοινά*, kan dette altsaa kun tages som et stærkt Udtryk for den indbyrdes Kærlighed, der besjælede de første Kristne, og den stærke Samfundsbevidsthed, der jævnlig gav sig

[1]) Den af Oskar Holtzmann i Z. K. G. 1894, p. 331 f., forsvarede Oversættelse: »Har du ikke beholdt en Rest? og var da det solgte i din Magt? d. v. s. skønt du efter Salget ikke mere havde Ret til det for Ageren indkomne Beløb«, kan næppe for Alvor komme i Betragtning.

[2]) Ganske uberettiget er det, naar Preuschen i sin parafraserede Oversættelse (Handbuch IV 1, p. 35) helt ser bort fra Udtrykket: *αἱ χῆραι*; nogen Hjemmel for dets Udeladelse af Teksten findes ikke.

Udslag i, at de mere velstaaende solgte enten hele eller Dele af deres Ejendom til Fordel for de trængende Brødre.

Naar vi ovenfor betegnede dette »Ejendomsfællesskab« i Acta som et Analogon til, hvad der berettes om Essæerne, skal dermed ikke være sagt, at det er nødvendigt at antage nogen nærmere Forbindelse mellem de to Former; de er begge fremkomne paa jødisk Grund, hvor saadanne Udslag af Samfundsbevidsthed var forholdsvis nærliggende paa Grund af den store Betydning, som Senjødedommen tilskrev Almisseuddeling, og for den kristne Menigheds Vedkommende kommer dertil naturligvis et Jesusord som Mk. 10, 21; der foreligger derfor næppe her nogen Anledning til at udlede den kristelige Praksis af den essæiske. Men paa samme Maade som enkelte Tilfælde rimeligvis foranledigede Lukas til at generalisere : *εἶχον ἅπαντα κοινά*, saaledes var det ogsaa muligt, at det Essæerne tillagte Ejendomsfællesskab kunde bero paa en for stærkt farvet Fremstilling af Samfundets indbyrdes Hjælpsomhed; og betragter vi nærmere de konkrete Udslag deraf, som Kilderne omtaler, bestyrkes vi i ikke ringe Grad i denne vor Formodning.

Det fremhæves saaledes gentagne Gange, at overfor alle dem, som af en eller anden Grund var ude af Stand til at arbejde, optraadte Essæersamfundet som et moderne Understøttelsesselskab. »De syge«, siger Filon i Q. O. P. L. 87 (M. II 459, 5 ff.), »er ubekymrede trods det, at de ikke er i Stand til at fortjene noget, thi Fælleskassen (*τὰ κοινά*) staar rede til deres Pleje, saaledes at de tillidsfuldt af rigelige Forraad kan bestride deres Udgifter«. Og ganske paa samme Maade behandles de gamle: *αἰδὼς δ' ἐστι πρεσβυτέρων καὶ φροντίς, οἷα γονέων ὑπὸ γνησίων παίδων χερσὶ καὶ διανοίαις μυρίαις ἐν ἀφθονίᾳ τῇ πάσῃ γηροτροφουμένων* (M. II 459, 8 ff.). I dette sidste Udsagn er det ogsaa interessant, at Forholdet mellem de ældre og de yngre Medlemmer af Ordenen sammenlignes med det mellem Forældre og Børn; det samme Billede forekommer nemlig i Apologien (Præp. evang. VIII 11, 7 Heinichen I, p. 397), hvor det efter en Beretning om, at de syge indtil deres Helbredelse plejes paa Fælleskassens Bekostning, i Fortsættelsen hedder: *οἱ δὲ δὴ πρεσβύται, κἂν εἰ τύχοιεν ἄτεκνοι, καθάπερ οὐ πολύπαιδες μόνον ἀλλὰ καὶ σφόδρα εὔπαιδες, ἐν εὐτυχεστάτῳ καὶ λιπαρωτάτῳ γήρᾳ τὸν βίον εἰώθασι καταλύειν.* Filon har altsaa haft den Opfattelse, at Essæerne følte sig knyttede

til hverandre, som om de alle havde været Medlemmer af en stor Familie[1]), og det er i Virkeligheden sandsynligt, at han har Ret heri; for Semiten er det da en Selvfølge, at man hjælper, understøtter og i det hele taget føler sig solidarisk med dem, som man er knyttet til ved Blodets Baand.

En lignende Betragtning er rimeligvis ogsaa Forudsætningen for den rette Forstaaelse af Josefos' Skildring i Bell. II 134, (8, 6): *δύο δὲ ταῦτα παρ' αὐτοῖς αὐτεξούσια, ἐπικουρία καὶ ἔλεος· βοηθεῖν τε γὰρ τοῖς ἀξίοις, ὁπόταν δέωνται, καὶ καθ' ἑαυτοὺς ἐφίεται καὶ τροφὰς ἀπορουμένοις ὀρέγειν. τὰς δὲ εἰς τοὺς συγγενεῖς μεταδόσεις οὐκ ἔξεστι ποιεῖσθαι δίχα τῶν ἐπιτρόπων*; det drejer sig her navnlig om at faa besvaret det Spørgsmaal: hvem er det, der skal nyde godt af den Hjælp, som Essæerne uden de overordnedes Tilladelse har Lov til at yde? er det Ordenens egne Medlemmer eller saadanne, som staar udenfor? Helt umuligt var det vel ikke, at Essæerne som Korporation kunde have praktiseret en Slags Velgørenhed i deres nærmeste Omgivelser, saaledes som det i Middelalderen var Tilfældet med de kristne Munkeordener. Men sandsynligt er det ikke; et Samfund, hvis Medlemmer var saa nært knyttede til hverandre, som Tilfældet var med det essæiske, vil altid have en stærk Tilbøjelighed til at lade sine Understøttelser alene komme Kredsens egne Folk til Gode. Men er det en Forskrift for Velgørenhed indenfor selve Ordenen, forudsætter den nødvendigvis, at der *ikke* dér herskede Formuefællesskab; thi hvorledes kunde der ellers være Tale om, at nogle Medlemmer var *ἀπορούμενοι* og *δεόμενοι* fremfor andre. Naar Modtagerne er betegnede som *τοῖς ἀξίοις*, har Josefos muligvis forstaaet dette Udtryk om Mennesker, der stod udenfor Samfundet; men hvis Benævnelsen er Essæernes og ikke paa egen Haand indført af Historikeren, vilde det dog være det mest nærliggende at forstaa »de værdige« om Sektens egne Medlemmer. I øvrigt er Skildringen, hvad enten de trængende skal tænkes udenfor eller indenfor selve Ordenen, ogsaa i anden Henseende uklar. Man faar nemlig ikke noget at vide om, hvorfra de Understøttelser, som den enkelte Essæer har Lov til paa eget Ansvar at yde, skal tages.

---

[1]) Cfr. om Therapeuterne D. V. C. 72 M. II 482, 40 ff.: ...... *οἳ καθάπερ υἱοὶ γνήσιοι φιλοτίμως ἄσμενοι πατράσιν καὶ μητράσιν ὑπουργοῦσιν, κοινοὺς αὐτῶν γονεῖς νομίζοντες οἰκειοτέρους τῶν ἀφ' αἵματος....*

Er det af Fælleskassen? men i saa Fald: kan enhver *δίχα τῶν ἐπιτρόπων* disponere — selv indenfor visse Grænser — over dens Midler? Nærmere ligger det dog vel at tænke paa de Beløb, som den enkelte erhvervede ved sit eget Arbejde, hvormed da vilde være fremhævet, at ikke engang deraf tør han skænke noget som helst til Slægtninge uden Tilladelse. En saadan Opfattelse kunde stemme fortrinligt med, at Hovedhensigten med Meddelelsen sikkert er at illustrere de enkelte Essæeres Underordning under og Afhængighed af de ledende, og den vilde give et godt Udtryk for den Tanke, at Optagelse i Essæersamfundet medfører et nyt Familieforhold, der gaar forud for det, der kun hviler paa Blodets Baand.

Hvad Josefos muligvis kan have haft i Tankerne og tillige et Træk, der ret viser det Sammenhold og den Familiefølelse, der forbandt de rundt omkring i Palæstina spredte Essæersamfund, er den Understøttelse, som blev de rejsende Ordensbrødre til Del, hvor som helst de traf *αἱρετισταί*. Herom siger Filon (Q. O. P. L. 85 M. II 458, 42 ff.): *οὐδενὸς οἰκία τίς ἐστιν ἰδία, ἣν οὐχὶ πάντων εἶναι κοινὴν συμβέβηκε· πρὸς γὰρ τῷ κατὰ θιάσους συνοικεῖν ἀναπέπταται καὶ τοῖς ἑτέρωθεν ἀφικνουμένοις τῶν ὁμοζήλων*, og ganske den samme Ordning skildrer Josefos Bell. II 124 (8, 4): *μία δ' οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ κατοικοῦσιν πολλοί. καὶ τοῖς ἑτέρωθεν ἥκουσιν αἱρετισταῖς πάντ' ἀναπέπταται τὰ παρ' αὐτοῖς ὁμοίως ὥσπερ ἴδια, καὶ πρὸς οὓς οὐ πρότερον εἶδον εἰσίασιν ὡς συνηθεστάτους.*[1]) Nu har Essæerne som de fleste andre Mennesker i Datiden, i Særdeleshed da af deres egen Nation[2]), rejst meget omkring, saa meget, at det endog var nødvendigt at organisere de til de tilrejsendes Modtagelse sigtende Foranstaltninger; i enhver By, hvor der fandtes en Essæerkoloni var der derfor af denne valgt en særlig Embedsmand (*κηδεμών*), der havde den Opgave at sørge for Tilstedeværelsen af et Forraad,

---

[1]) I Betragtning af den betydelige Overensstemmelse i Ordvalget er det muligt, at der her foreligger ligefrem literær Afhængighed; nogen større Rolle spiller dette dog ikke, fordi Josefos' Beretning er langt udførligere; og da det, han fortæller om *κηδεμών*, næppe er opdigtet, maa han have haft andre Kilder til sin Viden, rimeligvis sin personlige Erfaring.

[2]) »An itinerant life was strictly in accord with all that we know of the Jews of that day«. (G. Milligan i D. o. B. I, p. 130; cfr. Lightfoot, Biblical Essays, p. 299; Zahn, Skizzen, p. 169). Man kan derfor næppe slutte, at Essæerne, da de ikke drev Handel, nødvendigvis maa have rejst rundt for at drive Propaganda for deres Orden (Friedländer, Rel. Beweg., p. 146), selv om noget saadant i og for sig ikke var umuligt.

hvoraf han kunde forsyne tilrejsende Ordensbrødre med Mad, Klæder, og hvad de ellers trængte til[1]) (Bell. II 125 [8, 4]). At en saadan Virksomhed ligeledes kan have dannet et af Udgangspunkterne for Skildringen af »Ejendomsfællesskabet«, er umiddelbart indlysende.

Imidlertid lader det sig ikke nægte, at der ogsaa findes Udsagn, der forudsætter en virkelig Kommunisme, og dette gælder i Særdeleshed de Oplysninger, vi har om, hvorledes den fælles Kasse blev fyldt. *καταφρονηταὶ δὲ πλούτου, καὶ θαυμάσιον παρ᾽ αὐτοῖς*[2]) *τὸ κοινωνικόν*, siger Josefos Bell. II 122 (8, 3) om Essæerne, og han fortsætter: *οὐδὲ ἔστιν εὑρεῖν κτήσει τινὰ παρ᾽ αὐτοῖς ὑπερέχοντα· νόμος γὰρ τοὺς εἰς τὴν αἵρεσιν εἰσιόντας δημεύειν τῷ τάγματι τὴν οὐσίαν, ὥστε ἐν ἅπασιν μήτε πενίας ταπεινότητα φαίνεσθαι μηθ᾽ ὑπεροχὴν πλούτου, τῶν δὲ ἑκάστου κτημάτων ἀναμεμιγμένων μίαν ὥσπερ ἀδελφοῖς ἅπασιν οὐσίαν εἶναι.* Det er her utvetydigt sagt, at Samfundets Forskrift (*νόμος*) kræver, at den, som indtræder i Ordenen, overlader sin Formue til denne; efter Josefos' Fremstilling er det ikke noget, som kunde forekomme nu og da, saaledes som det hyppigt er sket i den første kristne Menighed, men det er simpelthen Pligt for enhver at gøre saaledes, idet han optages som Medlem. Hensigten med dette Formuefællesskab er at fremkalde Lighed imellem de enkelte Essæere indbyrdes ved at fjerne den Forskel i økonomiske Kaar, som mulig fandtes forud for Indtrædelsen i Ordenen; derfor skal den sammenlagte Formue komme dem alle til gode *ὥσπερ ἀδελφοῖς*; at der dermed tillige tilsigtedes Hjælp til de trængende, er ikke saa stærkt fremhævet, endskønt det naturligvis altid ligger i Udtrykket: *μήτε πενίας ταπεινότητα φαίνεσθαι.* Hippolyt gengiver ganske vist Josefosteksten, saaledes at Motiveringen nærmest bliver Fattigunderstøttelse[3]), men hans Fremstilling minder i en betænkelig

---

[1]) Disse Rejser har ogsaa de senere Sekter foretaget, hvad Pseudoklementinerne noksom vidner om; interessant er det, at da Barnabas rejser fra Aleksandria til Judæa, giver han Klemens *τὰ σημεῖα τῆς οἰκήσεως* (*τῶν οἰκήσεων*), for at han kan støde til Trosfællerne dér (Hom. I 14). Der har altsaa været visse Frimurertegn, hvorved *αἱρετισταί* fandt hinanden. At noget saadant allerede eksisterede blandt Essæerne, er vistnok højst sandsynligt.

[2]) *παρ᾽ αὐτοῖς* efter M L V R C Lat. og Porfyrios giver en langt bedre Mening end det blotte *αὐτοῖς*, som Niese foretrækker.

[3]) *καταφρονοῦσι δὲ πλούτου, καὶ τὸ πρὸς τοὺς δεομένους κοινωνεῖν οὐκ ἀποστρέφονται, ἀλλ᾽ οὐδέ τις παρ᾽ αὐτοῖς ὑπὲρ τὸν ἕτερον πλουτεῖ. νόμος γὰρ παρ᾽ αὐτοῖς τὸν προσιόντα τῇ αἱρέσει τὰ ὑπάρχοντα πωλοῦντα τῷ κοινῷ προσφέρειν, ἃ ὑποδεχόμενος [ὁ] ἄρχων διανέμει ἅπασι πρὸς τὰ δέοντα. οὕτως οὐδεὶς ἐνδεὴς παρ᾽ αὐτοῖς* (Phil. IX 19 Duncker, p. 472, 13 ff.).

Grad om nytestamentlig Sprogbrug (cfr. Mt. 5, 42; 19, 21; Act. 4, 34) og røber derved denne Recensions Karakter.

Efter Kildernes Beretninger er det imidlertid ikke alene den Formue, man eventuelt besidder ved Indtrædelsen, der skal afgives til Ordenens fælles Kasse; det samme skal ske med den Fortjeneste, den enkelte Essæer har af sit Arbejde: *ὅσα γὰρ ἂν μεθ' ἡμέραν ἐργασάμενοι λάβωσιν ἐπὶ μισθῷ, ταῦτ' οὐκ ἴδια φυλάττουσιν, ἀλλ' εἰς μέσον προτιθέντες κοινὴν τοῖς ἐθέλουσι χρῆσθαι τὴν ἀπ' αὐτῶν παρασκευάζουσιν ὠφέλειαν* (Q. O. P. L. 86 M. II 459, 1 ff.). Vel er det ikke her udtrykkelig fremhævet, at dette ogsaa er foreskrevet ved Samfundets *νόμοι*, men i Realiteten kommer det ud paa det samme; thi med *οὐ φυλάττουσι* og *παρασκευάζουσιν* vil Filon selvfølgelig ikke sige, at Essæerne bærer sig ad paa denne Maade en Gang imellem, men at det altid sker saaledes. Nærmere præciseret Sagen har han for øvrigt et andet Sted: »De forkaster intet af de Arbejder, hvorved uskyldig Vinding kan opnaas; men den Løn, som de saaledes hver især fortjener ved forskellige Virksomheder, giver de til en valgt Skatmester (*ταμίας*); denne modtager den og køber derfor straks, hvad der er nødvendigt *καὶ παρέχει τροφὰς ἀφθόνους καὶ τἄλλα ὧν ὁ ἀνθρώπινος βίος χρειώδης* (Præp. evang. VIII 11, 5 Heinichen I, p. 397). Det synes her særlig at være Levnedsmidler, som indkøbes for den fælles Fortjeneste, og hvis man tør lægge nogen Vægt paa Udtrykket »rigelig Næring«, er det egentlig asketiske Moment, som det kunde ligge nær at søge i denne Foranstaltning, udelukket. Men andre Steder igen omtales Ejendomsfællesskabet i saadanne Vendinger, at det faar megen Lighed med Ejendomsløshed; *μόνοι ἐξ ἁπάντων σχεδὸν ἀνθρώπων ἀχρήματοι καὶ ἀκτήμονες γεγονότες* (M. II 457, 22 f.) har Essæerne saaledes ingen Interesse af at erhverve sig hverken Guld, Sølv eller Grundejendom (M. II 457, 18 ff.); enhver Form for Handel er følgelig udelukket mellem dem indbyrdes (Bell. II 127 [8, 4] og M. II 457, 31 ff.), men uden Vederlag faar enhver, hvad han har Behov (Bell. II 127 [8, 4]). Da Essæerne hverken maatte medbringe deres Ejendom eller indenfor Samfundet erhverve sig en saadan ved deres personlige Arbejde, var det jo udelukket, at nogen overhovedet kunde besidde Privatformue; og dette bliver da hverken Josefos eller Filon trætte af at fremhæve. *ἄξιον δ' αὐτῶν θαυμάσαι παρὰ πάντας τοὺς ἀρετῆς μεταποιουμένους τόδε*

διὰ τὸ μηδαμῶς ὑπάρξαν Ἑλλήνων ἢ βαρβάρων τισίν, ἀλλὰ μηδ᾽ εἰς ὀλίγον, ἐκείνοις ἐκ παλαιοῦ συνελθὸν ἐν τῷ ἐπιτηδεύεσθαι μὴ κεκωλῦσθαι· τὰ χρήματά τε κοινά ἐστιν αὐτοῖς, ἀπολαύει δὲ οὐδὲν ὁ πλούσιος τῶν οἰκείων μειζόνως ἢ ὁ μηδ᾽ ὁτιοῦν κεκτημένος, hedder det Ant. XVIII 20 (1, 5), og i Apologien berømmes det samme Forhold: »Ingen vedbliver at beholde nogen som helst som Privatejendom, hverken Hus eller Slave eller Ager eller Græsgange eller nogen af de Ting, hvormed Rigdom erhverves eller forøges. *πάντα δ᾽ εἰς μέσον ἀθρόα κατατιθέντες, κοινὴν καρποῦνται τὴν ἁπάντων ὠφέλειαν. οἰκοῦσι δ᾽ ἐν ταυτῷ, κατὰ θιάσους ἑταιρίας καὶ συσσίτια ποιούμενοι, καὶ πανθ᾽ ὑπὲρ τοῦ κοινωφελοῦς πραγματευόμενοι διατελοῦσιν* (Præp. evang. VIII 11, 3 f. Heinichen I, p. 396 f.).

Af dette sidste Udsagn fremgaar det, at ved Siden af Understøttelse af trængende maatte ogsaa Fælleskassen afholde Udgifterne ved Samfundets Kultmaaltider, og i samme Retning tyder det før anførte Sted fra Præp. evang. VIII 11, 5; maaske tør vi deri se den historiske Kærne, som har dannet Grundlaget for hele den anførte idealiserede Fremstilling; men under alle Omstændigheder er det sandsynligt, at Hjælpen til gamle, syge og fattige og Bidragene til disse Fællesmaaltider har været de betydningsfuldeste Faktorer i den Udviklingsproces, hvoraf Ejendomsfællesskabet, saaledes som det er skildret af Filon og Josefos, er fremgaaet. Det gør derfor ingen principiel Forskel, om man vil antage, at denne Form beror paa en Idealisering af den Fælleskasse, hvori Samfundets Medlemmer maatte betale ikke ubetydelige Bidrag til de to nævnte Formaal, eller man vil mene, at Josefos' og Filons Beretninger ogsaa paa dette Punkt er i alt væsentligt troværdige, og derfor i Overensstemmelse dermed vil antage en virkelig Kommunisme hos Essæerne; Spørgsmaalet drejer sig kun om, hvor langt de Faktorer, der førte til Fælleskassens Oprettelse, har formaaet at føre deres Krav igennem[1]).

Om Betragtningen af Ejendom hos de beslægtede Samfund ved vi kun lidt. Hvad Therapeuterne angaar, beretter Filon, at

---

[1]) Cfr. Adler, Geschichte des Sozialismus I, p. 65: »Jeder von ihnen ging zunächst seinem bürgerlichen Berufe nach, gedachte aber für sich nur das Notwendigste zu erwerben und gab alles Übrige freudig seinen Genossen hin. Es herrschte also auch hier, wie im idealen Gemeinschaftsstate Platos, nicht der Kommunismus der Produktionsmittel, sonden nur der Kommunismus des Konsums«.

naar de beslutter sig til at vælge det kontemplative Liv, bortskænker de deres Ejendom — ikke til Samfundets fælles Kasse, men til Sønner, Døtre eller andre Slægtninge, eventuelt til trofaste Tjenere. Her synes altsaa en mere asketisk Betragtning at gøre sig gældende: det drejer sig kun om at blive Ejendommen kvit paa enhver Maade; hos Essæerne derimod var det jo efter Beretningerne kun Privatejendom, man maatte opgive af Hensyn til Understøttelse af trængende og indbyrdes Lighed. Interessant er Fremhævelsen af, at Therapeuterne bortskænker deres Gods af egen fri Tilskyndelse (ἑκουσίῳ γνώμῃ, D. V. C. 13 M. II 473, 20 f.); men det kan være tvivlsomt, hvor megen Vægt man tør lægge paa Filons Skildring; Hovedsagen for ham er nemlig her at eftervise den jødiske Sekts Fortrin fremfor de græske Filosoffer Anaxagoras og Demokrit, hvem han i øvrigt ogsaa ser op til paa Grund af deres Opgivelse af Ejendom i højere Interessers Tjeneste; de havde imidlertid ladet deres Besiddelse gaa tabt ved Vanrøgt; Filon finder det langt bedre som Therapeuterne at lade den komme Slægtninge og andre nærstaaende ἑτερόδοξοι til gode; og hans Fremstilling fortaber sig da i en udførlig Sammenligning mellem de to Fremgangsmaader at skille sig af med sin Ejendom paa, hvorved vi, som sædvanlig hos denne Forfatter, ikke faar nogen Oplysning om det, som interesserer os mest.

I de Brudstykker af Elchasais Bog, som er komne til os, erfarer vi desværre heller ikke noget om Profetens Syn paa Ejendom; men derimod forekommer der et Par Udtalelser derom i Pseudoklementinerne, og selv om de findes i ret kristianiserede Omgivelser, er der dog Mulighed for, at de kunde repræsentere det sekterisk jødiske Element. Mest asketisk lyder Peters Udtalelse Hom. XV 9: ἡμεῖς γὰρ οἱ ἑλόμενοι τὰ ἐσόμενα, ἃ κεκτήμεθα πλείονα, εἴτε ἐσθήματα εἴτε βρώματα εἴτε ποτὰ εἴτε ἄλλα τινά, ἁμαρτίας κεκτήμεθα διὰ τὸ δεῖν μηδὲν ἔχειν, ὡς μικρῷ τάχιον διεῖλον τὸν λόγον. πᾶσι τὰ κτήματα ἁμαρτήματα. ἡ τούτων ὁπωσποτε στέρησις ἁμαρτιῶν ἐστὶν ἀφαίρεσις; her synes jo nemlig absolut Ejendomsløshed at være forlangt, og det samme er vel Tilfældet i XII 32, hvor Peter i sin Skildring af ὁ δίκαιος bl. a. siger: εἰς δὲ τὸ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν ἀποδεδωκὼς πενίαν οὐ πεφόβηται, ἀλλὰ τὰ ἑαυτοῦ μερίζων τοῖς οὐκ ἔχουσιν πένης γίνεται. Bortskænkelse af Ejendom er i det sidst anførte Ud-

sagn set under Synspunkt af Understøttelse til fattige og trængende, en Betragtning, som vi jo ogsaa fandt stærkt betonet i Skildringerne af Essæismen; og maaske kunde man kombinere de to Forskrifter i den Sætning: at besidde Ejendom uden dermed at understøtte de trængende er ligefrem Synd. Dog maa det bemærkes, at Hom. XV 9 staar i en Sammenhæng, hvor de to Verdener: den dennesidige og den hinsidige, *τὰ παρόντα* og *τὰ ἐσόμενα*, stilles op som Modsætninger, og Tanken er, at man ikke kan faa Goderne i begge; Besiddelse af den kommende Tidsolds Skatte har til Forudsætning Fattigdom den nærværende. Opmærksomhed fortjener endelig Udtrykket *πένης γίνεται* i XII 32; som bekendt kaldte en Del af de Jødekristne sig Ebjonæere ɔ: אביונים, de fattige, og maaske foreligger her en af Faktorerne, som gjorde sig gældende ved Valget af dette Navn; man maatte da antage, at Sektens Medlemmer ved en vidtgaaende Understøttelse af trængende selv er blevet fattige; en saadan Formodning er dog noget usikker, thi man tør ikke overse den anden Faktor: at »de fattige« i G. T. ofte staar ganske synonymt med »de fromme«.

Mest om Essæernes Ejendomsfællesskab minder en Opfordring i Klemens' Brev til Jakob c. 9: *κοινοὺς οὖν πάντες πᾶσιν τοῖς κατὰ θεὸν ἀδελφοῖς τοὺς ἑαυτῶν παρέχετε βίους, εἰδότες ὅτι πρόσκαιρα δωρούμενοι αἰώνια λήψεσθε.* Skulde der her under den katolsk-kristelige Udtryksform skjule sig essæiske Forestillinger? Fællesskab om Livsfornødenheder med *τοῖς κατὰ θεὸν ἀδελφοῖς*, efter Josefos' Sprogbrug: med *τοῖς αἱρετισταῖς*, kunde jo passe meget godt; dog er en saadan Antagelse ikke nødvendig, da Formaningen er forstaaelig ud fra kristelige Præmisser alene (Mk. 10, 21; Act. 2, 44 f. og 4, 32 ff.). Af Anskuelsen om Ejendom og nærmere om Privatejendommens Tilladelighed blandt Essæismens Udløbere er vi overhovedet ikke i Stand til at danne os noget klart Billede; kun saa meget fremgaar, at den nu og da er bleven forkastet, og Fattigdom tilstræbt enten ud fra Hensynet til at understøtte trængende Brødre eller af mere asketiske Motiver. Hvor megen Andel imidlertid Essæismen har heri, lader sig ikke afgøre, thi begge de to Tendenser gør sig jo ogsaa gældende med stedse stigende Styrke indenfor Kristendommen. Til Belysning af det essæiske Ejendomsfællesskab kan disse Notitser derfor ikke faa større Betydning.

I den foreliggende Sammenhæng kan derimod passende om-

tales de Efterretninger, vi har om Essæernes Erhverv; de er ikke indbyrdes helt overensstemmende, hvad muligvis kan staa i Forbindelse med, at der indenfor de forskellige Kolonier har hersket nogen Forskel paa dette Punkt. For de Samfund, der boede paa Landet, var det selvfølgelig mest nærliggende at give sig af med Agerbrug, medens de i Byerne bosatte snarere var henvist til Haandværk. Naar Josefos Ant. XVIII 19 (1, 5) siger: *τὸ πᾶν πονεῖν ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμμένοι*, har han utvivlsomt Essæere af den første Kategori for Øje; men til Virksomheder af en noget anden Art synes der at være sigtet Bell. II 129 (8, 5): *καὶ μετὰ ταῦτα πρὸς ἃς ἕκαστοι τέχνας ἴσασιν ὑπὸ τῶν ἐπιμελητῶν διαφίενται*, idet de forskellige *τέχναι*, som enhver især forstaar, næppe alle kan søges paa Landbrugets Omraade. Filon bemærker da ogsaa udtrykkeligt, at Essæerne foruden Agerdyrkning og Biavl tillige giver sig af med forskellige Slags Haandværk, idet de ikke forkaster noget af de Arbejder, hvorved uskyldig Vinding kan opnaas[1]). De beskæftiger sig overhovedet med *τέχναι, ὅσαι συνεργάτιδες εἰρήνης* (M. II 457, 16 f.); kun Vaabensmedning er forbudt, og *ἐμπορίας ἢ καπηλείας ἢ ναυκληρίας οὐδ᾽ ὄναρ ἴσασι* (M. II 457, 26 f.). Da disse Indskrænkninger imidlertid ikke kan kaldes særlig betydningsfulde, faar vi det Billede af Essæerkolonierne, at de bestod af Folk, der ernærede sig ved Haandværk og Agerbrug ganske som Hovedmassen af Palæstinas øvrige Befolkning; for denne spillede Handelen paa dette Tidspunkt næppe nogen saa stor Rolle, at det maatte virke paafaldende, at Essæerne ikke gav sig af dermed.

§ 27. FORKASTELSE AF ÆGTESKAB.

En af de Ejendommeligheder, som vakte Plinius' Beundring for Essæersamfundet, saaledes at han endogsaa lod sig henrive til at betegne det som *gens sola et in toto orbe praeter ceteras mira* (Nat. Hist. V 17 Detlefsen I, p. 210) var jo, at det levede *sine ulla femina, omni venere abdicata.* Den romerske Forfatter har altsaa ment, at Essæerne var Asketer, der ubetinget forkastede Ægteskabet; og den samme Opfattelse møder vi ogsaa hos Josefos

---

[1]) *ἄλλοι δὲ δημιουργοὶ τῶν κατὰ τέχνας εἰσὶν ... οὐδὲν ἀναβαλλόμενοι τῶν εἰς πορισμὸν ἀνυπαίτιον* (Præp. evang. VIII 11, 5 f. Heinichen I, p. 397).

og Filon. Den første beretter Ant. XVIII 21 (1, 5), at de ikke gifter sig, fordi de i et saadant Skridt kun ser en Kilde til Strid, og sin Skildring i Bell. II indleder han 120 f. (8, 3) som følger: *οὗτοι τὰς μὲν ἡδονὰς ὡς κακίαν ἀποστρέφονται, τὴν δὲ ἐγκράτειαν καὶ τὸ μὴ τοῖς πάθεσιν ὑποπίπτειν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσιν. καὶ γάμου μὲν παρ' αὐτοῖς ὑπεροψία*; de antager sig derimod fremmede Børn, idet *τὸν μὲν γάμον καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ διαδοχὴν οὐκ ἀναιροῦντες, τὰς δὲ τῶν γυναικῶν ἀσελγείας φυλαττόμενοι καὶ μηδεμίαν τηρεῖν πεπεισμένοι τὴν πρὸς ἕνα πίστιν.* Denne sidste Begrundelse er noget tvetydig, men nærmest ligger det at parafrasere: Ægteskabet og dets Følger, Børneavl, har de vel intet principielt at indvende imod, men da nu en Gang Kvinderne er saa ustadige, foragter de en Ægtemands Lod; at nemlig *τὸν μὲν γάμον καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ διαδοχὴν οὐκ ἀναιροῦντες* skulde sigte til, at de optog andres Børn, er en altfor kunstig Fortolkning. Imidlertid maa man spørge, om denne Motivering af *ὑπεροψία τοῦ γάμου* nu ogsaa med Rette er tillagt Essæerne. Den samme findes nemlig hos Filon og her udpenslet med endnu stærkere Farver: *ἔτι τοίνυν, ὅπερ ἢ μόνον ἢ μάλιστα τὴν κοινωνίαν ἔμελλε διαλύειν, ὀξυδερκέστερον ἰδόντες, γάμον παρῃτήσαντο μετὰ τοῦ διαφερόντως ἀσκεῖν ἐγκράτειαν. Ἐσσαίων γὰρ οὐδεὶς ἄγεται γυναῖκα, διότι φίλαυτον ἡ γυνὴ καὶ ζηλότυπον οὐ μετρίως καὶ δεινὸν ἀνδρὸς ἤθη παρασαλεῦσαι καὶ συνεχέσι γοητείαις ὑπάγεσθαι* (Præp. evang. VIII 11, 8 Heinichen I, p. 397). Og denne for Kvinden ikke synderlig smigrende Karakteristik fortsætter Forfatteren øjensynlig med stor Interesse: »Thi idet hun kun tænker paa Smiger og andet Hykleri, ligesom naar man paa Teatret ved skuffende Midler forlyster Syn og Hørelse, fører hun sin Herre bag Lyset. Og hvis der kommer Børn, fyldes hun med Attraa og Frækhed; og det, som hun tidligere som en Spøg i det skjulte vovede at antyde, det siger hun nu frit med den dristigste Frækhed, og uden Undseelse giver hun sig i Lag med Ting, som alle er stridende mod Samfundslivets Væsen. Derfor hvad enten Manden er bundet ved en Kvindes Elskovsfortryllelse, eller han ved Naturens Gang er bleven Børns Forsørger, da er han ikke længere den samme overfor sine Medmennesker, men han er blevet en anden; hemmeligt er han blevet en Træl i Stedet for en fri Mand«. Det Syn paa Kvinden, der i denne Skildring er lagt for Dagen, falder saa nøje sammen med det, vi finder i Filons øvrige Skrifter,

at det er ganske utvivlsomt, at vi her har denne Forfatters egne Refleksioner; men derfor kunde den jo imidlertid godt tillige dække Essæernes Anskuelser derom; og hvis Josefos' før nævnte Begrundelse var uafhængig af Stedet her, vilde dette være sandsynligt. Nu er Ligheden mellem de to Fremstillinger ikke saa stor, at det er nødvendigt at antage Afhængighed; men paa den anden Side er det ikke udelukket, at Josefos' Ord om Kvindernes *ἀσελγεία* og deres Mangel paa Troskab kan være et Resumé af den lange filoniske Udvikling. Vi ender altsaa her med et: *non liquet.*

Josefos' Opfattelse, at Essæerne ikke forkaster Ægteskabet principielt, men kun af Hensyn til Kvindernes Fordærvelse, finder imidlertid en Art Bekræftelse i, hvad der fortælles Bell. II 160 f. (8, 13) om en Gren af Ordenen (*ἕτερον Ἐσσηνῶν τάγμα*), som praktiserede Ægteskabet. Dette skete af Hensyn til Menneskeslægtens Forplantning, idet jo Verden snart vilde uddø, hvis alle levede som Asketer. Men Børneavl var efter denne Sekts Opfattelse Ægteskabets eneste Formaal; derfor blev Brudene først prøvede i tre Aar for at se, om de kunde føde Børn, og kun hvis denne Prøvetid havde opvist det forønskede Resultat, ægtede man dem; under Svangerskabet havde disse Essæere ingen Omgang med Hustruerne *ἐνδεικνύμενοι τὸ μὴ δι' ἡδονὴν ἀλλὰ τέκνων χρείαν γαμεῖν.* Nu beretter Josefos i Ant. intet om gifte Ordensmedlemmer, og Filon omtaler overhovedet ikke saadanne, hvorfor man i Reglen er tilbøjelig til at antage, at denne *τάγμα* ikke kan have spillet nogen synderlig Rolle. Men dette er dog ingenlunde givet. Man maa nemlig betænke, at det paafaldende, og efter vore Kilders Opfattelse det beundringsværdige, ved Sekten jo netop var, at en Del af dens Medlemmer levede som ugifte; det var dette Forhold, som imponerede Plinius, og dette lægger Josefos størst Vægt paa, idet han alene omtaler det i Ant. XVIII og først i Bell. At Filon i Præp. evang. siger: *Ἐσσαίων οὐδεὶς ἄγεται γυναῖκα,* kan man i Betragtning af hans Forkærlighed for Cølibatet heller ikke tillægge nogen synderlig Betydning; hvis vi af Josefos kun havde haft Ant. XVIII, vilde vi jo have forstaaet hans Skildring paa samme Maade; og det fortjener ogsaa at bemærkes, at Filon i Q. O. P. L. slet ikke har fundet Anledning til at omtale Sektens Forhold til Ægteskabet. Desværre savner vi nu Midler til at bestemme, hvor stor en Del af Retningen der havde gennemført Cølibatet; men saa meget tør man vel nok slutte

af Divergensen, at Forkastelse af Ægteskabet ikke kan have været et Punkt af essentiel Betydning, og at det altsaa kun beror paa Kildernes Forherligelse, naar dette Forhold i den almindelige Opfattelse af Essæismen træder saa stærkt i Forgrunden. I denne Forbindelse maa ogsaa mindes om, at Therapeuterne iblandt deres Medlemmer havde Kvinder, hvoraf Flertallet — altsaa ikke alle — var Jomfruer[1]).

De to *τάγματα* af Essæere har afgivet et Støttepunkt for forskellige Spekulationer, der næppe har meget med Virkeligheden at gøre; dette gælder saaledes den Opfattelse, der er fremsat af Bugge i Z. n. W. 1913, p. 170, hvorefter de gifte Ordensmedlemmer skulde have dannet en »borgerlig« Gruppe ved Siden af »Munke-essæerne« — i Lighed med den Ordning, man senere traf indenfor det irske Munkevæsen. Bedre er det da, naar Hilgenfeld — i Overensstemmelse med sin »Stammehypotese« — betragter de gifte som Repræsentanter for den saakaldte »Alt-Essenismus« (Z. w. Th. 1882, p. 281); deri er vel nemlig det rigtige, at Cølibatets Nødvendighed var en af de senere Forestillinger, som efterhaanden fik Indgang blandt Sektens Medlemmer, dog uden nogen Sinde at opnaa almindelig Godkendelse.

At Tanken om ugift Stand som noget idealt og attraaværdigt paa gammeltestamentlig-jødisk Grund er ganske fremmed, behøver ikke nærmere Paavisning[2]). Først indenfor Senjødedommen forekommer der enkelte Spor af en høj Vurdering af Jomfruelighed, men de er alle svage og hører hjemme i en Literatur, hvor det er sandsynligt, at fremmed Indflydelse har gjort sig gældende. Navnlig Henochbogen kommer her i Betragtning. Ganske vist kan det være tvivlsomt, hvor vidt der er tænkt paa Askese, naar det 83, 2 bemærkes, at Henoch fik sine Aabenbaringer, før han tog en Hustru (cfr. Charles' Bemærkning II, p. 248); derimod skinner en saadan Anskuelse vistnok igennem i 108, 7—9, hvor de fromme skildres som »those who have afflicted their bodies«, idet denne Karakteristik er sideordnet med »loved neither gold nor silver«

---

[1]) *γυναῖκες, ὧν πλεῖσται γηραιαὶ παρθένοι* D. V. C. 68 M. II 482, 3 f.; cfr. tidligere p. 250.

[2]) Man tænke blot paa Jeftas Datter, der begræder sin Jomfrustand (Dom. 11, 37 f.) og paa den i G. T. almindelig raadende Betragtning, hvorefter mange Børn er en Velsignelse fra Jahve, Ufrugtbarhed derimod en Straf og Ulykke. Samme Anskuelse er ogsaa fremherskende i Talmud; man sammenligne Mišnastederne: Jebamot VI 6; Ketubot V 6—7; Gittin IV 5; Edujjot I 13; IV 10.

og »longed not after earthly food«. Men Charles (II, p. 281) bemærker med Rette: »These phrases would apply well to the Essene party«, saa for genuin jødisk Betragtning kan dette Sted ikke være bevisende; og det samme gælder Test. Iss. 2, 1, hvor Herrens Engel siger til Jakob, at Rakel skal faa to Børn, fordi hun har forsmaaet Samleje med sin Mand og valgt Afholdenhed. Hvor vidt der foreligger Spor af asketiske Synsmaader i Judith's Bog, naar det 16, 26 ff. berettes, at Heltinden forblev i sin Mands Hus uden at gifte sig igen, og i 8, 4, at hun havde været Enke i 3 Aar og 4 Maaneder samt endelig, naar hun 9, 4 og 9 i sin Bøn betegner sig selv som *χήρα* (ɔ: den hjælpeløse, Deut. 14, 29; 16, 11. 14; 26, 12 f. o. s. v.), kan vistnok være tvivlsomt; men derimod fortjener Stedet Tobit. 8, 7 Opmærksomhed: *καὶ νῦν, Κύριε, οὐ διὰ πορνείαν ἐγὼ λαμβάνω τὴν ἀδελφήν μου ταύτην, ἀλλ᾽ ἐπ᾽ ἀληθείας· ἐπίταξον ἐλεῆσαί με καὶ αὐτῇ συνκαταγηρᾶσαι*; Vulg. forklarer her *ἐπ᾽ ἀληθείας* ved: *sola posteritatis dilectione*, og da denne Gengivelse rimeligvis træffer Meningen, faar vi her en nøje Parallel til de Essæere, om hvilke det hedder: *ἐνδεικνύμενοι τὸ μὴ δι᾽ ἡδονὴν ἀλλὰ τέκνων χρείαν γαμεῖν*[1]). I saadanne Udtalelser tør man da se et Vidnesbyrd om, at der i Senjødedommen har været asketiske Tendenser fremme indenfor forskellige Kredse[2]), og Beretningerne hos Plinius, Filon og Josefos viser os, at disse Ideer ogsaa hos Essæerne har fundet Paaskønnelse.

At Forkastelse af Ægteskabet imidlertid ikke har været noget Fundamentaldogme for Sekten, fremgaar ikke blot af, at Josefos kendte Essæere, som ikke levede i Cølibat, men tillige af Praksis hos de senere Sekter. Her møder vi nemlig det paafaldende, at medens den ortodokse Kristendom i stedse stigende Grad priser Jomfruelighedens Ideal — og allerede hos Paulus er denne Tanke jo stærkt fremme — saa synes de senere Essæere ligesom den Bell. II 160 (8, 13) omtalte *ἕτερον τάγμα* at have foretrukket den

[1]) Cfr. ogsaa det førnævnte Sted fra Test. Iss.: Gud vidste om Rakel, »that for the sake of children she wished to company with Jacob, and not for lust of pleasure« (Charles II, p. 325).

[2]) Cfr. Köberle, Sünde u. Gnade, p. 478. — Mærkeligt klinger paa jødisk Grund Sap. 3, 13: *ὅτι μακαρία στεῖρα ἡ ἀμίαντος, ἥτις οὐκ ἔγνω κοίτην ἐν παραπτώματι, ἕξει καρπὸν ἐν ἐπισκοπῇ ψυχῶν*, og 4, 1: *κρείσσων ἀτεκνία μετὰ ἀρετῆς*; men Sap. røber ogsaa paa andre Punkter Slægtskab med essæisk-therapeutiske Kredse; cfr. saaledes 7, 19 f.: (Gud har givet mig at kende ....) *ἐνιαυτῶν κύκλους καὶ ἀστέρων θέσεις, φύσεις ζωων καὶ θυμοὺς θηρίων, πνευμάτων βίας καὶ διαλογισμοὺς ἀνθρώπων, διαφορὰς φυτῶν καὶ δυνάμεις ῥιζῶν*.

gifte Stand. Om Elchasai siger Epifanios: *ἀπεχθάνεται δὲ τῇ παρθενίᾳ, μισεῖ δὲ τὴν ἐγκράτειαν, ἀναγκάζει δὲ γάμον* (Hær. XIX 1 Dindorf I, p. 325, 15 ff.), hvilket vi sikkert tør forstaa saaledes, at han skarpt har fordømt den Askese, som fandtes inden for visse Kredse af Essæersamfundet, og i Modsætning dertil hævdet det gamle jødiske Ideal. Den samme Betragtning findes i Pseudoklementinerne og her med forskellige Motiveringer, som vi maaske tør antage ogsaa har været bestemmende for Elchasais Standpunkt. Saaledes hedder det Hom. III 68: *νέων δὲ μὴ μόνον κατεπειγέτωσαν τοὺς γάμους, ἀλλὰ καὶ τῶν προβεβηκότων, μήπως ζέουσα ἡ ὄρεξις προφάσει πορνείας ἢ μοιχείας λοιμὸν προσενέγκῃ τῇ ἐκκλησίᾳ. ὑπὲρ πᾶσαν γὰρ ἁμαρτίαν ἡ τῆς μοιχείας ἀσέβεια θεῷ ἐστύγηται κ. τ. λ.* En anden Grundbetragtning end den kristelige skinner her tydeligt igennem i Valget af Verbet *κατεπειγέτωσαν*, der minder stærkt om Epifanios' Karakteristik af Elchasais Standpunkt. At Ægteskabet er ønskeligt for at hemme Begærligheden, ligger ogsaa i Peters Ord Hom. XIX 21: *ἐάν τις τῇ ἐπιθυμίᾳ χρῆται πρὸς νόμιμον γάμον, οὐκ ἀσεβεῖ,* og den samme Anskuelse kommer fremdeles til Orde i Klemens' fingerede Brev til Appion, Hom. V 25: *προσήκει δὲ καὶ πρὸ τοῦ τὴν ἐπιθυμίαν ἐπακμάσαι γάμῳ τὸ φυσικὸν τῆς ἡλικίας πληροφορεῖν πάθος.* Paa sidstnævnte Sted findes ogsaa den fra Essæerne (Bell. II 161 f.) velkendte Begrundelse: Hensynet til Slægtens Formering, idet Kapitlet nemlig begynder saaledes: *ἐπεὶ οὖν διαδοχῆς ἕνεκεν καὶ γνησίας ἐπαυξήσεως ἡ ἐπιθυμία συμβαίνει ἡ ἐρωτική κ. τ. λ.*, og hermed kan sammenstilles Hom. XX 4, hvor det udvikles, at Gud er sagesløs *ὁ καλῶς θεὶς τὴν ἐπιθυμίαν ἵνα διαδοχὴ βίου γένηται,* men det er de ugudelige Mennesker, som misbruger denne, og Hom. V 24, at Eros ikke er Gud, men en Drift i Mennesket til Slægtens Opretholdelse (*πρὸς διαδοχὴν τοῦ βίου*), for at et nyt Menneske kan fremstaa *νομίμῳ προεκπεφυκὼς γάμῳ* af det, som skal dø. I det hele vil vistnok disse Ebjonæeres Syn paa Ægteskabet være udtrykt i Hom. III 26, hvor det om Abel rosende hedder: *γάμον νομιτεύει, ἐγκράτειαν συγχωρεῖ, εἰς ἁγνείαν πάντας ἄγει.*

Man kunde nu spørge, om ikke Pseudoklementinerne indeholder yderligere Vejledning til Forstaaelse af den asketiske Tendens hos Essæerne. En saadan maatte da søges i den dualistiske Modsætning mellem det mandlige og det kvindelige Princip, som deri

spiller en ikke ringe Rolle. I Hom. II 15 fremstilles det, hvorledes Gud ved Skabelsen har frembragt lutter Par: Himlen og Jorden, Dag og Nat, Lys og Ild, Sol og Maane, Liv og Død o. s. v.; en lignende Modsætning findes mellem den nærværende timelige Verden og den tilkommende evige, og om disse to hedder det nu, at ὁ παρὼν κόσμος θῆλύς ἐστιν, medens ὁ ἐσόμενος αἰὼν ἄρρην ἐστίν. Det kvindelige Princip er altsaa her betragtet som det mindre værdifulde, og det samme er Tilfældet III 22, hvor der er Tale om den sande Profet: πλὴν τούτῳ σύζυγος συνεκτίσθη θήλεια φύσις, πολὺ ἀποδέουσα αὐτοῦ, ὡς οὐσίας μετουσία, ὡς ἡλίου σελήνη, ὡς φωτὸς τὸ πῦρ; ja III 27 hedder det endnu skarpere: ὁ ἄρσην ὅλος ἀλήθεια, ἡ θήλεια ὅλη πλάνη, hvorefter følger en meget nedsættende Dom om det kvindelige, som ødelægger og svækker det mandlige. Hvis nu Essæerne havde haft en tilsvarende dualistisk Lære, vilde den Ringeagt for Kvinden, som baade Josefos og Filon tillægger dem, være fuldstændig korrekt; men, som før omtalt, stemmer disse Skildringer saa nøje med de to Forfatteres personlige Anskuelser, at det ikke er nødvendigt at antage et saadant objektivt Grundlag derfor. Efter det tidligere (p. 108 f.) anførte Vidnesbyrd af ibn Ishaq an-Nadim hævdede Sekten Mughtasila, at dens Stifter Elchasai havde forkyndt Læren om to Rækker Væsener, en mandlig og en kvindelig, altsaa lignende συζυγίαι som hos Ebjonæerne. Men dette er vel et senere Dogme, som med Urette er tillagt Profeten; i hvert Fald har han jo ikke draget den Konsekvens deraf, at man burde afholde sig fra Ægteskabet.

Spørgsmaalet om, i hvilken Grad Essæerne har opfattet Tilværelsen dualistisk, lader sig saaledes overhovedet ikke besvare paa Grundlag af det Kildematerialet, vi besidder. I Cølibatet, muligvis ogsaa i Vegetarianismen og Ejendomsfællesskabet kunde der ved Siden af de Forklaringsgrunde, vi ovenfor har fremsat, muligvis tillige ligge et Moment af den Betragtning, at Bekæmpelse af Sanseligheden er et Led i Kampen mod det onde; og den Rolle, som Dæmonlæren rimeligvis har spillet i Essæernes Tankegang, og de Løfter, der ved Optagelsen i Samfundet krævedes om en etisk Livsførelse, kunde tyde paa, at Sekten har tænkt sig Menneskelivet som en saadan Kamp. Men derfra og til en saa gennemført dualistisk Betragtning som den, vi finder i Pseudoklementinerne (cfr. Bousset, Hauptprobl., p. 136 ff.), er der et

stort Spring; ja man tør vel hævde, at et saadant System kan Essæerne ikke have kendt, da det dog sikkert maatte have sat sig tydeligere Spor i vore Beretninger om Samfundets Ejendommeligheder. En anden Sag er det, at naar først en dualistisk Tankegang havde vundet Indpas paa enkelte Omraader, var jo dermed Jordbunden beredt for videregaaende Systemer af samme Art.

Der er et andet Punkt, hvorom Kilderne heller ingen Oplysning giver, men som det vilde have haft den allerstørste Betydning for os at vide Besked med. Det er Spørgsmaalet om, hvor vidt Essæerne har næret nogen Messiasforventning. Af Kildernes Tavshed kan man vanskelig slutte, at dette ikke har været Tilfældet; thi Filon vilde næppe have haft synderlig Interesse for en saadan Forestilling, og Josefos afgjort have forbigaaet et Træk, der kun kunde være egnet til at vække Romernes Mistanke. Hos de senere Sekter spillede nu Elchasais uhyrlige Messiasskikkelse en betydelig Rolle; Epifanios, som hørte og læste derom, var ikke klar over, om der dermed var sigtet til Kirkens Kristus; og denne hans Tvivl var berettiget, thi Elchasais Fantasier staar næppe i nogen direkte Sammenhæng med kristelige Forestillinger. Man kunde da betragte dem som et essæisk Produkt, og der har virkelig ogsaa været fremsat Spekulationer om Essæernes Messiasbillede[1]). Men saadanne Formodninger kan kun blive ren og skær Gætning; thi det var jo lige saa vel muligt, at dette Dogme netop var noget af det nye, som Profeten indførte i Essæismen. I Betragtning af de direkte Kilders fuldstændige Tavshed om dette Punkt maa vi ogsaa her standse ved et: *non liquet.*

---

[1]) Cfr. f. Eks. E. v. Bunsen, The Angel-Messiah of Buddhists, Essenes and Christians (1880), hvilket Værk dog ikke har været mig tilgængeligt.

D. ESSÆISMENS OPRINDELSE.

Overfor et Fænomen som de Essæersamfund, hvis Ejendommeligheder vi i det foregaaende har søgt at udrede, rejser det Spørgsmaal sig rent uvilkaarligt: hvorledes er en saadan Bevægelse opstaaet? og hvilke er de betydningsfulde Faktorer, der har været virksomme ved dens Tilblivelse? Da nu Grundlaget for Sektdannelsen er en Række ejendommelige Lærdomme og Skikke, kan Opgaven i det foreliggende Tilfælde bestemmes nærmere som at udfinde, hvorfra de bærende Forestillinger i disse stammer; og dette er netop, hvad vi forstaar ved Problemet om Essæismens Oprindelse. De Løsningsforsøg, som Forskerne har fremsat, er næsten utallige, og de viser rent umiddelbart, at der paa dette Omraade er Plads for mange Muligheder.

Samtlige indbyrdes afvigende Anskuelser falder imidlertid i to Hovedgrupper, hvoraf den første rummer alle saadanne, som vil forklare Essæismen alene ud fra jødiske Forudsætninger; Sektens Ejendommeligheder betragtes altsaa her overalt som potenserede eller ved historiske Forhold naturligt modificerede Former af Forestillinger, der fra gammel Tid af havde været herskende inden for Jødedommen. Fælles for den anden Hovedgruppe er det derimod at hævde, at de Lærdomme og Skikke, der er os overleverede som essæiske, ingenlunde paa naturlig Maade kan forstaas ud fra, hvad vi ellers ved om jødisk Tankegang og Levevis; derfor maa fremmed Indflydelse af en eller anden Art nødvendigvis have gjort sig gældende, og Essæersamfundet maa følgelig være fremkommet som en Efterligning af et analogt hedensk Fænomen, hvis Ideer man lidt efter lidt tilegnede sig, selvfølgelig dog i en efter jødisk Behov afpasset Skikkelse.

Grænserne mellem de to Opfattelser lader sig imidlertid vanskelig drage helt skarpt; thi det er vel nu et almindelig anerkendt Faktum, at hele det jødiske Folk i Tiden efter Eksilet har været under stærk Paavirkning udefra og givet et betydeligt Antal frem-

mede Lærdomme Indpas; navnlig har saadanne Ideer sat sig temmelig dybe Spor i den apokryfe og pseudepigrafiske Literatur, men de mærkes sikkert ogsaa i den talmudiske. Selv om nu Essæismen paa forskellige Punkter røber Slægtskab med den Art Forestillinger, tør den selvfølgelig ikke derfor regnes for et genuin jødisk Fænomen; tværtimod, saafremt de paagældende Tankers ikke-israelitiske Herkomst er sikker, vilde deraf jo følge, at ogsaa den essæiske Bevægelse var en fremmed Plante. Vanskeligheden ligger imidlertid, som det i det foregaaende Afsnit oftere er blevet paapeget, i at afgøre, hvor vidt en Forestilling nu er genuin jødisk eller ikke; de fremmede assimilerer sig jo nemlig med de jødiske under gensidige Modifikationer, saaledes at Resultatet ofte er meget svært at identificere. Grænsen mellem de to førnævnte Hovedopfattelser bliver derfor altid noget svævende; en Idé, som den ene Forsker betragter som genuin jødisk, tillægger den anden fremmed Oprindelse. Efter Undersøgelsen i det foregaaende Afsnit kan der imidlertid for os ikke være Tvivl om, at Essæismen rummer adskillige Træk, der under ingen Omstændigheder lader sig forklare som naturlige Skud fra den jødiske Religions Stamme; det eksklusive Samfund med Ordenshemmeligheder og forskellige Grader, Astrologi og Soltilbedelse, Sakramenter, Forkastelse af Dyreofre o. s. fr., det er altsammen Ting, der er ganske fremmede for det gamle Testamentes Israel. Og nødes man til at regne med fremmed Indflydelse paa disse Punkter, er der en vis Sandsynlighed for, at den ogsaa kan have været medvirkende paa andre Omraader, hvor en saadan Antagelse ikke er strengt nødvendig. Analogierne i den senjødiske Literatur bliver da, som allerede gentagne Gange antydet, rettest at betragte som Vidnesbyrd om, hvorledes »essæiske« Ideer har fundet Indpas i videre Kredse. Skønt vi saaledes ikke kan vente at finde Problemets rette Løsning indenfor den første af de to ovennævnte Grupper af Anskuelser, maa vi dog omtale den lidt nærmere; den tæller nemlig iblandt sine Tilhængere et betydeligt Antal af de mest fremragende Forskere.

§ 28. ESSÆISMEN SOM RENT JØDISK FÆNOMEN.

Som det paa Forhaand var at vente, er de Veje, ad hvilke man søger at forklare Essæismen ud fra jødiske Præmisser alene,

saare forskellige; men der er dog paa den anden Side et enkelt Hovedsynspunkt, der meget ofte gaar igen. Det er Betragtningen af Essæismen som en yderliggaaende Form for Farisæisme, som en Bevægelse, der er udgaaet indenfor farisæiske Kredse, eventuelt Makkabæertidens חסידים eller Ἀσιδαῖοι, og som udelukkende eller væsentlig har haft til Formaal at virkeliggøre de Idealer, som denne Aandsretning konsekvent maatte danne sig. Hos de jødiske Lærde er dette den almindeligste Anskuelse. I Tilslutning til de p. 56 nævnte to Afhandlinger af Frankel konstaterede saaledes J. M. Jost, at »die Essäer sind hiernach lediglich dasselbe, was die übrigen Gelehrten, welche levitische Reinheit als ein zu höherer Weihe führendes Gesetz zu beobachten strebten, sein wollten« (Geschichte d. Judenthums I, p. 208), og paa samme Maade mente Grätz om dem, »dass sie eigenlich weiter nichts als stehengebliebene(!), oder richtiger consequente Chasidim waren, dass sie demnach von den Pharisäern nicht so weit abstanden, dass man sie als eigene Secte betrachten könnte(!), und endlich dass sie vielmehr nur einen Zweig des Pharisäismus gebildet haben« (Geschichte der Juden[4] III, p. 697 f.). J. Derenbourg betragtede alle Sektens Lærdomme og Skikke som farisæiske, men »exagérés par un mysticisme ignorant« (Histoire et géographie de la Palestine, p. 460), og det gælder overhovedet om Essæerne, at »ce sont des Pharisiens qui ont resserré entre eux plus étroitement les liens de la fraternité et aggravé le fardeau de certaines observances, sans en créer de nouvelles, mais en poussant celles-là jusqu'à leurs plus rigoureuses conséquences« (p. 173).

Hos kristne Forskere finder man meget hyppigt den samme Anskuelse, og da i Reglen formuleret saaledes, at Makkabæertidens חסידים udviklede sig paa naturlig Maade og uden fremmede Impulser af nogen som helst Art, dels til de egentlige Farisæere og dels til en endnu strengere Retning: Essæerne. Om disse sidste hævder eksempelvis Heinrich Ewald, »dass sie aus den Chasidäern hervorgehend die geradeste fortbildung und folgerichtigkeit des Judäerthumes in der besten weise darstellen welche seit Ezra wennauch nicht zur herrschaft kommen konnte doch überhaupt vor der vollendung der wahren religion noch möglich war« (Geschichte des Volkes Israel[3] IV, p. 485); ganske vist, hvad det rent ydre angaar, »könnte manches den Pythagorischen gesellschaften

nachgebildet scheinen« (p. 489), men det kan dog kun dreje sig om uvæsentlige Ting; om Solinvokationen hedder det saaledes: »Dies sollte keine Zarathustrische anbetung des feuers oder der sonne seyn: es war wie das ringende suchen und dumpfe ahnen eines neuen ihnen selbst noch unbekannten Gottes der wahren religion« (p. 493). Og paa lignende Maade udtaler Hausrath sig: »Es unterliegt nun gar keinem Zweifel, dass es sich bei diesen Associationen zunächst um eine möglichst strenge Erfüllung des mosaischen Gesetzes handelte« (Neutest. Zeitgesch.[3] I, p. 152); og vel maa det indrømmes, at »jene Weltanschauung, der wir als der neupythagoräischen im Abendland begegnen, dämmert hier in ihren allgemeinen Umrissen« (p. 150); men om nogen direkte eller indirekte Indvirkning derfra kan der ikke være Tale, fordi Hellenerne jo har faaet deres dualistiske Anskuelser fra Orienten; Hausrath gør i denne Sammenhæng den meget rigtige Bemærkning, at det vilde være at stille Sagen ganske paa Hovedet at forklare Dualismen indenfor en aramaisk talende Sekt ud fra den græske Filosofi. Kuenen formulerer sin Opfattelse af Essæismen som et rent jødisk Fænoment med al ønskelig Skarphed; efter nemlig med ubetinget Tilslutning at have refereret Lucius' Hypotese om Uægtheden af D. V. C. fortsætter han: »Ainsi a été arrachée la dernière pierre sur laquelle on pût échafauder l'origine étrangère de l'Essénisme; ainsi a été définitivement établi le caractère purement juif de cette tendance« (Religion nationale et religion universelle. Trad. par Vernes, p. 157). For Renan er Essæismen »le superlatif du pharisaïsme, la perfection du judaïsme« (Histoire du peuple d'Israel V, p. 69), og dens Fremkomst skyldes »ou des exagérations pharisaïques ou les excès d'une simplicité de mœurs qui a le luxe en horreur« (p. 67); naar man har villet sætte Sekten i Forbindelse med Parsisme, Buddhisme, Nypythagoræisme o. s. v., beror det paa, at Josefos har malet med falske Farver. Bønnerne til Solen f. Eks. skal kun være en Fremsigelse af Šema. Buhl endelig udtaler sig i nær Tilslutning til Renan, om end noget mere forsigtigt; den dualistiske Sjælelære og de omstændelige Nødtørftsforanstaltninger »tyder paa en Import af fremmede Forestillinger, men i det store og hele er det dog umiskendeligt, at vi i Essæerne har en ekstrem Udvikling af den lovstrenge Retning, en Farisæisme i Superlativ, som man træffende har udtrykt sig« (Israels Hist.[5],

p. 385). Og disse Forskningens store Navne kunde suppleres med et betydeligt Antal andre[1]).

Mod hele denne Betragtning gælder det imidlertid, at trods mange betydningsfulde Overensstemmelser mellem Essæismen og Farisæismen er Forskellene dog endnu større, saaledes som det allerede i det foregaaende Afsnit turde være eftervist. Og dertil kommer, at ved adskillige Lighedspunkter viser ofte en nærmere Overvejelse, at det paagældende Træk findes i sin mest oprindelige Form hos Essæerne. Ud fra jødiske Forudsætninger vilde Mennesker saaledes ikke falde paa at drive Astrologi; naar Farisæerne beskæftigede sig dermed, maa det være under fremmed — muligvis gennem Essæismen formidlet — Indflydelse. Paa samme Maade kan Essæernes Bønner til Solen umuligt have udviklet sig af den farisæiske Praksis at bede et Šema før Solopgang; derimod kunde denne meget vel være en jødisk mere eller mindre ubevidst tillempet Efterligning af Soltilbederes Adfærd. Sakramenter havde ingen Rod inden for Israels Religion, men den farisæiske Haandtvætning kunde skyldes Bestræbelser for at skaffe et Sidestykke til det sakramentale Bad før Maaltidet; og ligeledes er Askese den genuine Jødedom fremmed, men dersom den vinder Indpas, maa den naturnødvendigt betragtes som et Middel til at opnaa Renhed. Et eksklusivt Samfund endelig, der ved forskellige Kauteler sikrer sig, at dets Hemmeligheder ikke kommer i uværdiges Besiddelse, kan umuligt have udviklet sig alene, fordi man besad hemmelige Skrifter; men derimod er saadannes Fremkomst uden Vanskelighed forstaaelig som Levninger af en langt mere kompliceret Mysteriepraksis.

Og er da saaledes de nævnte Forsøg paa at forklare Essæerordenens Ejendommeligheder blot som Farisæisme i Superlativ utilfredsstillende, gælder det samme i Virkeligheden ikke mindre om Opfattelser, der paa anden Maade søger Udgangspunktet paa rent jødisk Grund, hvad enten det nu nærmere er i betydningsfulde gammeltestamentlige Ideer eller snarere i konkrete historiske Situationer. I første Henseende fortjener navnlig A. Ritschls Anskuelse at nævnes; den er fremsat i Theologische Jahrbücher 1855, p. 315—56, og gentaget i 2. Opl. af Entstehung der altkatho-

---

[1]) König (Alttest. Rel., p. 557 ff.), Wendt (Die Lehre Jesu², p. 63 f.), Edmond Stapfer (La Palestine au temps de Jesus Christ., p. 436 ff.) o. s. v.

lischen Kirche, p. 179—203. Ritschl har her gjort den rigtige Iagttagelse, at de fælles Maaltider spillede en meget stor Rolle for Essæersamfundet, men disse betragter han som Offermaaltider og slutter af Bell. II 143 (8, 8) videre, at »die Essener müssen sich also bei dem eigentlichen Eintritte in die Gesellschaft eidlich verpflichtet haben, nie mehr andere als Gott dargebrachte Speise zu geniessen« (Jahrb., p. 325; Entsteh., p. 182); da der yderligere, foruden denne Nydelse af hellig Offerspise, berettes om Lustrationer før Maaltidet og Deltagernes Linneddragt, skal det være tydeligt, »dass die Essener überhaupt eine Priestergesellschaft darzustellen beabsichtigen« (Jahrb., p. 326; Entsteh., p. 183), og i Overensstemmelse med de Former, som var foreskrevne det aronitiske Præsteskab, forklares da Afholdenhed fra Nydelsen af Vin og Ægteskab. Ogsaa Vegetarianismen skal kunne forstaas ud fra dette Synspunkt, thi »die Essener wollten blos Opferspeise geniessen, sie erkennen aber an, dass Thieropfer nur im Tempel geschlachtet werden dürfen, deshalb enthalten sie sich aber nebst den Tieropfern auch des Fleischgenusses überhaupt« (Jahrb., p. 331; cfr. Entsteh., p. 190). Sektens Angst for Olie skal bero paa en Modsætning til det levitiske Præstedømme, som netop blev overdraget ved Salvning (Exod. 29, 7. 21; Lev. 8, 12. 30; 10, 7); ja selv Soltilbedelsen lader sig ud fra Præstehypotesen let forklare: »Wir ...... können nicht zweifeln, dass die formulirten Gebete ...... dem täglichen Morgen- und Abendopfer im Tempel entsprechen (Exod. 29, 39), nach der bekannten Regel, dass das Gebet Surrogat des Opfers sei« (Jahrb., p. 338; Entsteh., p. 196).

Men Josefos taler ikke om Bønner, naar Morgen- og Aftenofret blev bragt, hvad han dog rimeligvis havde gjort, hvis Tanken om denne Parallelisme havde været ham bekendt, men derimod udtrykkeligt om *πατρίους εὐχάς* til Solen (*εἰς αὐτόν*, Bell. II 128 [8, 5]). Paafaldende er fremdeles den Forklaring, der gives af Essæernes Angst for at komme i Berøring med Olie; dersom de virkelig vilde realisere Præstedømmet, laa det dog adskilligt nærmere ogsaa at tilstræbe Præstesalvningen; ligesaa kunstig er Motiveringen af Sektens Vegetarianisme, og Ritschl gaar ganske uden om det Problem, hvor vidt det overhovedet er tænkeligt, at jødiske Mænd kunde falde paa at ville leve som Præster, tilmed uden at ofre; selv om Essæerne har betragtet deres hellige Fællesspisninger som en Slags Erstatning, fordi de ikke kunde deltage

i de blodige Ofre i Templet, følger dog ikke deraf, at de har sammenstillet dem med de Maaltider, som Præsterne nød i Templet, og i samme Forstand betragtet Maden som ren Offerspise; og man maa i allerhøjeste Grad undre sig over, at et Samfund, der tilstræbte at virkeliggøre det almindelige Præstedømmes Idé, selv vælger sig *ἱερεῖς*, saaledes som Josefos utvetydigt beretter (Ant. XVIII 22 [1, 5] og Bell. II 131 [8, 5]), at de gør. Endelig er det heller ikke lykkedes Ritschl i det af ham fremførte Synspunkt at paavise nogen egentlig Grund til Ordensvæsenet med dets Klassedeling og Noviciat, dets Hemmeligheder og Kauteler for disses Bevarelse; og Englelæren, Helbredelsespraksis, *εἱμαρμένη*-Troen samt Forudsigelsesevnen bliver lige saa lidt derudfra forklarlige. I Virkeligheden skaber derfor denne Hypotese flere Vanskeligheder end den løser; og den har da heller ikke fundet nogen større Tilslutning[1]).

Ikke ringe Betydning har derimod Lucius' Opfattelse haft. Han opstiller (Der Essenismus, p. 64) den i og for sig ganske rigtige Grundsætning: »Erst dann, wenn alle Versuche, den Essenismus aus dem Judenthum zu erklären, sich als völlig unzureichend erwiesen, wäre man berechtigt auf fremde Einflüsse zu recurriren«, og forsøger i Overensstemmelse dermed at eftervise, at alle de essæiske Lærdomme i Virkeligheden har nære Paralleler inden for den genuine Jødedom. Under sine Bestræbelser herfor gør han sig imidlertid skyldig i en *petitio principii*; thi en meget stor Del af hans Bevismateriale er hentet fra Henoch, Jubilæerbogen og *Assumptio Mosis*; og i Stedet for nu at spørge, om ikke disse Skrifter i Virkeligheden skulde hidrøre fra Kredse, der stod Essæismen nær, og om de ikke under alle Omstændigheder er stærkt paavirkede af fremmede Ideer, ser han i dem et Vidnesbyrd om, »dass es im Schoosse des Judenthums eine mehr oder minder grosse (darauf kommt es hier gar nicht an) echt jüdische(!) Partei gegeben, nämlich diejenige, in deren Namen Henoch geschrieben, die das Tempel- und Opferwesen, wenn nicht in der Praxis, so doch wenigstens in der Theorie vollständig verworfen hat« (p. 71). Men at Henoch ikke skulde have optaget fremmede Elementer, kan man dog umuligt bevise deraf, at Skriftet selv »ganz besonders gegen das in das Judenthum eindringende heidnische Gift eifert« (p. 70); thi

[1]) Bestmann (Geschichte der christlichen Sitte I, p. 308 ff.) synes alene at have optaget den, og det endda kun med forskellige Modifikationer; men meget anerkendende deroverfor staar i allernyeste Tid Strathmann (Askese I, p. 96 ff.).

selvfølgelig har Forfatterne selv ikke været sig bevidst, at det i Virkeligheden var ganske ujødiske Ideer, de bragte til Torvs. Følgen af Lucius' Fremgangsmaade er det da blevet, at f. Eks. »die Sonneninvocation des Essener ..... dürfte desshalb im Judenthum mit nichten eine so exorbitante Erscheinung gewesen sein, wie dies auf den ersten Anblick scheinen könnte«, en Betragtning, som unægteligt maa virke højst forbavsende for den, der finder Grundlaget for den jødiske Religion i den af Profeterne saa stærkt fremhævede Monoteisme. At Forkastelse af Dyreofre skulde være »echt jüdisch«, er ogsaa en meget dristig Paastand; sligt betød jo dog, at man satte sig udenfor den nationale Kultus, og fyldestgørende Motiver til et saadant Skridt har Lucius ikke formaaet at opvise. Han søger Aarsagerne dertil i Forholdene paa de syriske Religionskriges Tid, den Gang Tempeltjenesten var ophørt i 3 Aar (Dec. 168—Dec. 165), og de ugudelige Ypperstepræster Jason (174—71), Menelaos (171—62) og Alkimos (162—60) nedbrød al Respekt for Præstedømmet; den sidstes troløse Adfærd over for *Ἀσιδαῖοι* skal indeholde den direkte Anledning til Essæersektens Dannelse. Da nemlig Alkimos, til Trods for at »de fromme« anerkendte ham som Ypperstepræst, dog lod 60 Medlemmer af Partiet dræbe (1 Mkb. 7), vendte de øvrige sig fra dette Øjeblik bort fra al Deltagelse i Tempelkultus; da de saa ikke mere kunde bringe Synd- og Skyldofre, maatte de særlig lægge Vægt paa at undgaa de Forseelser, som sonedes ved saadanne Ofre, og efter Lev. 5, 1—4 og 21 var dette bl. a. Berøring af urent, ubetænksom Ed og Forfordeling af Næsten — Ting, som vi netop hører, at Essæerne bestræbte sig for ikke at gøre sig skyldige i. Lucius hævder derfor, at »der Bruch mit dem Tempeldienst bietet also nicht bloss die Ursache, die den Essenismus als solchen in's Leben gerufen, sondern auch die Ursache, wesshalb der Essenismus sich gerade so gestaltet hat, wie wir ihn aus der Geschichte kennen« (p. 101 f.), og han har med denne sin Opfattelse jævnlig fundet Tilslutning[1]).

Imidlertid maa man dog derimod indvende, at det kun er et Par enkelte Træk, som lader sig forklare ad den Vej, og tilmed er Forklaringen saa kunstig, at den næppe

[1]) Saaledes bl. a. i to franske Dissertationer, en katolsk: A. Regeffe, La secte des esséniens, og en protestantisk: Henri Olivier, Essai critique sur la secte des esséniens.

kan anses for sandsynlig. Og rent bortset herfra er Lucius' Teori om Anledningen til den essæiske Forkastelse af Dyreofre i det hele taget uholdbar. Sæt nemlig, at det var rigtigt, at Oprindelsen til Sekten virkelig skulde søges i Makkabæertidens Ἀσιδαῖοι, og ligeledes, at de som Følge af Alkimos' Troløshed havde vendt sig bort fra Kultus, saa kan der dog ikke paavises nogen rimelig Grund til, at de ogsaa skulde have fortsat dermed under den ryggesløse Ypperstepræsts Efterfølgere; overhovedet laa det jødisk Tankegang meget fjernt at forkaste Kultusinstitutioner af Hensyn til Indehavernes Uværdighed, men »echt jüdisch« var det derimod, naar Farisæerne ved deres Udlægning af Loven stadig forøgede Antallet af Ofre og Kultusafgifter uden Hensyn til, at de netop derved kom til at fylde deres Dødsfjenders Lommer[1]). At Essæerne vedblev at sende ἀναθήματα til Templet, er næppe heller saa betydningsløst, som Lucius (p. 101) opfatter Sagen; der ligger dog sikkert deri en Antydning af, at det ikke er Præsteskabet eller Ypperstepræsten, man har noget imod, men kun den bestemte Form for Kultus, de udfører. Heller ikke ad den af Lucius anviste Vej lykkes det saaledes at forklare Essæismens Opstaaen paa nogen naturlig Maade.

En anden Mulighed for at søge Oprindelsen til den gaadefulde Sekt i Jødefolkets Historie er da forsøgt af A. Hilgenfeld, en Forsker, for hvem Essæerproblemet næsten synes at have været et Kælebarn; thi i et halvt Aarhundrede beskæftigede han sig gentagne Gange dermed, og hans Opfattelse heraf undergik i Tidens Løb forskellige Metamorfoser. I det første Arbejde, hvor han kom ind paa en Behandling af Essæismen (Die jüd. Apokalyptik, p. 245—86), forklarede han Bevægelsen som fremgaaet af den apokalyptiske og profetiske Retning inden for Jødedommen; Askesen tilsigtede »die höhere Erleuchtung, der Empfang von Offenbarungen, namentlich durch Traumgesichte« (p. 253), og ved Siden deraf »wieder in eine nähere Berührung mit der Gottheit, gleich den alten Propheten, zu treten. Daher diese Erneuerung

---

[1]) Wellhausen (Israel. u. jüd. Geschichte [4], p. 311) betragter ganske vist den Anskuelse som fejlagtig, »dass fromme Jüden unmöglich darauf hätten verfallen können, p r i n c i p i e l l die blutigen Opfer zu verwerfen. In Wahrheit lag ihnen dieser Gedanke sehr nahe, trotz dem Gesetze«; men denne sidste Paastand kan dog ikke retfærdiggøres derved, at man forsøgte at bortfortolke Opfordringerne til Ofre i G. T.; langt snarere er dette en Nødhjælp, som man maatte gribe til for at faa Skriften til at stemme med den Praksis, man ad anden Vej var kommen ind paa.

der alten Prophetenschulen« (p. 258). Senere udførte han sin Teori nærmere i en Række Artikler i det af ham selv grundlagte »Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie«; men han fik dergennem Forstaaelsen af, at en tilfredsstillende Forklaring ikke kan gives alene ud fra jødiske Forudsætninger; i stadigt større og større Maal blev han tilbøjelig til ved Siden af det jødiske Grundlag at regne med orientalsk, navnlig persisk og buddhistisk Indflydelse. I Z. w. Th. 1858, p. 116—40, fastholdt han dog endnu det apokalyptisk-profetiske Grundlag over for Ritschl's Forklaring af Sektens Opstaaen ud fra det jødiske Præstedømmes Idé; men et Par Aar senere (Z. w. Th. 1860, p. 358—62) udledte han Essæernes Askese og Udødelighedslære fra den persiske Magi og Parsismen overhovedet; og i Z. w. Th. 1867, p. 97—111, forklarede han endnu flere essæiske Ejendommeligheder ved parsistisk Indflydelse, ja tilskrev desuden Buddhismen en ikke ringe Betydning (de fire Klasser, Forkastelse af Salveolie, Slaveri m. m.); ud fra denne Betragtning imødegik han i Z. w. Th. 1868, p. 343—52, Zeller og Z. w. Th. 1871, p. 50—59, Tideman og Hitzig. Dermed var han i Virkeligheden kommen ind i et Spor, hvorved han havde kunnet komme Problemets Løsning nærmere; men beklageligt nok opgav han at forfølge dette videre. I en ny Afhandling (Z. w. Th. 1882, p. 257—92) forsaa han sig paa de forskellige Notitser om Essæersektens høje Alder og forsøgte at betragte den som fremgaaet af en i ældgamle Dage med Israel forbunden Folkestamme; og denne »Stammehypotese« blev senere nærmere udført i Ketzergeschichte, p. 87—149. Derefter er Essæerne Efterkommere af Rekabæerne, den Sekt, hvortil Jonadab ben Rekab paa Jehus Tid (2 Kg. 10, 15 ff.) hørte, og som (1 Kr. 2, 55) synes at have været en kenitisk Stamme; Navnet har de efter en By Essa, som Hilgenfeld formoder har eksisteret vest for det Døde Hav, hvor Stammens Hovedsæde var. Under de urolige Forhold i Palæstina i de sidste Aarhundreder før Kristus kan muligvis den tiltagende Verdensflugt have tilført Essæersamfundet en hel Del Medlemmer, som oprindelig ikke hørte Stammen til, og derved kan Forkastelse af Ægteskabet have vundet Indpas i enkelte Kredse, men almindeligt er Cølibatet ingenlunde blevet. Og selv om der med Optagelsen af de nye Medlemmer ganske vist fulgte en Udvikling af Stammen i Retning af Ordenssamfund, vedblev dog Essæismen som Helhed at repræsentere »den ufordærvede Mosaisme«; og

den havde beholdt »et Pust af den profetiske Aand, da denne var forsvundet fra den øvrige Jødedom, selv om den tillige havde taget et Pust fra den parsistiske Magi med i Købet« (p. 148).

For denne Hilgenfelds Teori[1]) er det imidlertid først uheldigt, at der ikke vest for det Døde Hav kan eftervises nogen By ved Navn Essa, og at Eksistensen af en saadan i Peræa, som omtalt p. 67, er højst tvivlsom. Man kan ikke lade sig nøje med, at Essa passende kunde betyde: Koloni (»Gründung«), og at der saa rimeligvis har eksisteret adskillige Byer af dette Navn; thi paa den Maade kunde man jo altid selv konstruere sig det Bevismateriale, som man nu netop havde Brug for. En betydningsfuld Indvending mod Hypotesen er det fremdeles, at bortset fra et Par Notitser om Essæersektens Alder af højst omtvistelig Værdi, hjælper det ikke ud over nogen som helst Vanskeligheder at betragte Essæerne som en Stamme; tværtimod skaffer man sig derved adskillige nye. Thi paa det Tidspunkt af Historien, hvor *vi* kender Essæismen, skildres den uimodsigeligt som en Orden. »An den Stamm haben sich freilich Weltflüchtige, wie Josephus selbst eine Zeit lang einer war, angeschlossen, mit welchen Noviciat, Eintrittsschwur und Ehelosigkeit aufkamen«, siger Hilgenfeld (p. 132); men hvad er dog det for en »Stamme«, der optager nye Medlemmer under saadanne Kauteler? I Virkeligheden frembyder disse et langt større Problem, hvis de er opkomne indenfor en *γένος* i egentlig Forstand, end hvis de har dannet Forudsætningerne for en frivillig Sammenslutning. At Hilgenfelds Opfattelse falder sammen med den, Nilos i Beg. af 5. Aarhundrede gjorde gældende, er ogsaa en ringe Gevinst i Sammenligning med det Minus, at den som sin Forudsætning kræver, at den filoniske Essæerskildring i Apologien maa betragtes som et Falsum. Skønt Stammehypotesen derfor paa Forhaand skulde synes haabløs, har Hilgenfeld med en sjælden Ufortrødenhed fremsat den atter og atter. Argumentationen er bestandig væsentlig den samme, skønt Bevisgrundene i det store og hele ikke bliver bedre ved at gentages. I Judenthum und Judenchristenthum, p. 20—30, søgte han at opretholde sin Position væsentlig overfor det umiddelbart forinden udkomne 2.

[1]) Delvis Tilslutning har Hypotesen fundet hos G. Klein (Bidrag till Israels religionshistoria, p. 41 ff.), der ogsaa forsøger at løse alle Vanskeligheder ved at sondre mellem »Stamesseer« og »Ordensesseer«, af hvilke de første sættes i Forbindelse med Rekabiter og Keniter.

Oplag af Schürers »Geschichte des jüd. Volks«. I Z. w. Th. 1889, p. 481—85, polemiserede han i en Recension imod R. Ohles »Beiträge zur Kirchengeschichte I«, væsentlig paa Grund af en Bemærkning i dette Arbejde om, at Hilgenfelds Essa efter al Sandsynlighed maatte søges i det af Hitzig opdagede Kongerige Massa. I Modsætning til Zellers af Schürer og Treplin godkendte Forklaring af Essæismen som et Produkt af nypythagoræisk Indflydelse forsvarede han Z. w. Th. 1900, p. 180—211, atter udførlig sin Stammeteori og sin Opfattelse af Apologiens Beretning som ufilonisk; og endelig foranledigede Boussets »Religion des Judentums« og 4. Oplag af Zellers »Philosophie der Griechen III 2«, der begge udkom 1903, ham til en sidste Gentagelse af de saa ofte tidligere fremsatte Anskuelser. Man fristes efter Læsningen deraf til at udbryde: Ak de skønne spildte Kræfter!

Et ligesaa forfejlet, men i den videnskabelige Diskussion mindre omtalt Forsøg paa at sætte Essæismen i Forbindelse med Israels ældste Historie er i øvrigt foretaget af den svenske Botaniker og Teolog Carl Adolf Agardh (død 1859 som Biskop af Karlstad) i hans Værk: »Prophetarne och Essenarne bland Judafolket«[1]). Agardh ser nemlig i Essæerne Efterkommere og direkte Forsættere af de israelitiske Profetsamfund, og disse selv er en meget gammel Institution, idet de efter hans Opfattelse ikke først er fremkomne paa Samuels Tid, men endog gaar tilbage til Moses; thi i Num. 11, 16 »ligger jo tydeligen Prophetsamfundets Stiftelse« (p. 167). Efter Juda Riges Undergang 586 skal nu Profeterne have trukket sig tilbage til »den karmelitiske Bjærgstrækning ved den vestlige Side af det Døde Hav« (p. 17); men med denne forholder det sig omtrent som med Hilgenfelds Ἔσσα; Agardh forstaar nemlig Karmel i Jos. 15, 55 om en Bjergkæde, skønt V. 21 viser, at der dermed er tænkt paa en By (cfr. 1 Sm. 15, 12; 25, 2. 5; 27, 3; 2 Sm. 2, 2), og da han — ligesaa urigtigt — finder den samme Bjergkæde omtalt, ikke blot Jer. 50, 19; Jes. 33, 9; Mik. 7, 14; Nah. 1, 4, men ogsaa i 2 Kg. 2, 25; 4, 25, har han jo let ved at konstatere, at den formentlige Bjergegn vest for det Døde Hav i særlig Grad var Tilholdssted for Profetsamfundene paa Omridernes Tid — og dér boede jo senere netop Essæerne!

[1]) I det følgende benyttet i en dansk Bearbejdelse (Odense 1866). Paa Svensk findes Bogen som Hæfte 1 af Forf.s »Samlade Skrifter af theologiskt och religiöst innehåll«, Stockholm 1855.

Efter Jerusalems Indtagelse begav fremdeles Jeremja sig som bekendt til Ægypten; Agardh formoder, at han da var ledsaget af en talrig Skare בני נביאים, og ser i disse Stammefædrene til de senere Therapeuter. Profeternes Identitet med Essæerne fremgaar yderligere ikke blot af Navnet Ἐσσαῖος, der svarer til hebr: חוזה, men ogsaa af Overensstemmelser med Hensyn til Levevis. Profeterne levede saaledes gerne i Ørkener (Hebr. 11, 38[!]), de holdt som Essæerne fælles Maaltider og boede sammen (2 Kg. 4, 38; 6, 1), og de var inddelte i forskellige Grader (»Disciple«, »Profetsønner«); dertil kommer, at de gav sig af med Lægevidenskab (1 Kg. 17, 19 ff.; 2 Kg. 2, 19 ff.; 4, 32 ff., 38 ff.; 20, 7), med Agerdyrkning og Kvægavl (1 Kg. 19, 19 ff.; Zak. 13, 5; Am. 7, 14), at de var fattige (2 Kg. 6, 5; 1 Sm. 9, 7 f.; 2 Kg. 4, 42) og maadeholdne (1 Kg. 18, 13; 19, 6), samt at de havde en egen Dragt אדרת (Zak. 13, 4). At dette alt sammen er Ting, hvor Ligheden er temmelig uvæsentlig, og hvor Skrifthenvisningen tilmed hyppig ikke yder nogen Hjemmel for Paastanden, har Agardh ikke haft Øje for; han finder tværtimod et Vidnesbyrd om Kontinuiteten i Makkabæertidens Ἀσιδαῖοι, der naturligvis ligesom de talmudiske Vatiqin og Chasidim sigter til Essæerne. Fremdeles tror den spekulative Historiker fuldt og fast paa den ejendommelige Teori, at i det Tidsrum, der ligger imellem Maleaki og Talmud — efter hans Beregning en 5—600 Aar — har de rettroende Jøder ikke skrevet Bøger; i Tiden før Eksilet havde kun Profeterne haft Ret til Forfattervirksomhed, og efter Udlændighedstiden fortsatte ganske vist Essæerne ogsaa i den Henseende i Profeternes Spor, men de betragtedes nu af den jødiske Menighed som et sekterisk Samfund, hvis Skrifter ikke maatte læses; de essæiske Bøger har vi bevarede i de saakaldte gammeltestamentlige Apokryfer (og Pseudepigrafer); »apokryf« betyder nemlig hemmelig, og Josefos omtaler jo netop, at Essæersekten havde saadanne hemmelige Skrifter. Agardh søger da for hver enkelt af de apokryfiske Bøger at eftervise den essæiske Oprindelse; men hans Udgangspunkt, at Ordenens Medlemmer i Palæstina var de eneste, der gav sig af med Forfattervirksomhed, fører ham til at foretage sin Undersøgelse efter det højst betænkelige Princip, at »dersom man altsaa i nogle af de apokryphiske historiske Skrifter ikke finder særdeles Spor af essæisk Lære og essæisk Theosophi, saa er dette ikke noget afgørende Beviis for, at disse ikke ogsaa kunne have hørt

til den essæiske Kodex« (p. 68 f.), og han kommer forbavsende let over de mange Uoverensstemmelser mellem de paagældende Skrifters Indhold og de essæiske Lærdomme; tilmed bygger Undersøgelsen fuldstændig paa den ubeviste og mere end tvivlsomme Forudsætning, at baade Essæere og Therapeuter først og fremmest var teosofiske Visdomssøgere. En videre Følge af Teorien er det, at Filon og Josefos, der begge har skrevet Bøger, maa have været Essæere; men den sidste har jo netop efter sit eget Udsagn en Tid lang tilhørt denne Sekt, og om den første postuleres det, at han har staaet i et lignende Forhold til Therapeuterne; ja, Agardh viger end ikke tilbage for den Konsekvens af sit Standpunkt, at samtlige Ketubim i deres nuværende Form hidrører fra Essæerne; for Salmernes Vedkommende skal dette f. Eks. fremgaa af de mange uforstaaelige Ord (Gitthit, Neginnot, Šošanim o. s. v.), der forekommer deri. At det er de ægyptiske Essæere, Therapeuterne, der har foranstaltet Septuagintas Oversættelse, er efter dette ikke saa paafaldende; men derimod er det unægtelig overraskende at erfare, at Sekten tillige omtales i det ny Testamentes historiske Skrifter, nemlig under Benævnelsen Profeter; og denne Opfattelse giver da ogsaa Anledning til de vildeste Hypoteser. Saaledes skal der Mt. 10, 41 være Tale om Essæere; de rejste jo meget og fik overalt en hjælpsom Modtagelse af Brødrene; den »værdige« i V. 11 er Betegnelse for Værten i det essæiske Hospitium. Act. 13, 1 har vi Navnene paa en hel Del af denne Ordens Medlemmer; den dér nævnte Lucius fra Cyrene er identisk med Evangelisten Lukas, hvorved vi altsaa faar Forklaring paa de Spor af Essæisme, som findes i hans to Skrifter; sandsynligt skal det endvidere være, at Teofilos er identisk med Filon. Barnabas' Essæisme fremgaar dels af hans Navn, »der foruden (!) den Betydning, som Lukas har tillagt det (ɔ: Trøstens Søn, Act. 4, 36), ogsaa kan betyde Søn af en Profet (ɔ: Barnabi)« (p. 134 f.), og dels af det ham tillagte Brev, der netop røber den Uvidenhed med Hensyn til de jødiske Offerlove, som maatte forventes hos en Essæer. Ja, endog Paulus skal under sit treaarige Ophold i Arabien (Gal. 1, 18) have holdt til indenfor de essæiske Samfund; derfor tog ogsaa Barnabas sig i Begyndelsen saa stærkt af ham, medens deres Veje senere skiltes, da Hedningeapostlen atter havde frigjort sig for de essæisk-teosofiske Spekulationer. For Fuldstændigheds Skyld kan endelig anføres, at ogsaa Profetinden Anna (»som

ikke veg fra Helligdommen«, Lk. 2, 37 [!!]), tilhørte den saa omfattende og mærkværdig vidt forgrenede Bevægelse.

En nærmere Paavisning af Uholdbarheden af samtlige disse Hypoteser vil næppe være nødvendig; det blotte Referat har formentlig vist, at den fortjenstfulde Naturvidenskabsmand her i alt for høj Grad har givet sig Fantasien i Vold og kun fremdraget de Kendsgerninger, der — ofte endda ved en meget vilkaarlig Forstaaelse — lod sig bringe i Overensstemmelse med og benytte som Støtte for hans i Forvejen kunstigt konstruerede Teorier, medens han ikke har haft nogen som helst Forstaaelse for de uovervindelige Vanskeligheder, som denne Paavisning af »Essæisme« overalt nødvendigvis maa støde paa. Der vilde næppe en Gang have været Anledning til at omtale disse Spekulationer saa udførligt, hvis ikke for ganske nylig Chr. Bugge i en Afhandling i Z. n. W. 1913, p. 145—74, havde fremdraget Agardhs Skrift paa ny og sagt om det: »Sie ist meines Erachtens das Genialeste, was in der Essäerfrage geleistet worden ist« (p. 145)[1]). Imidlertid er det kun meget lidt af Agardhs Hypoteser, som Bugge gør Brug af; han taler om »die essäische Theosophie« (p. 170) og mener ogsaa, at »eine Propheten-Genossenschaft war die essäische Brüdergemeinde« (p. 149), men hans væsentligste Argument herfor er Essæernes Evne til at forudsige, og for den senere Tids Profeter har Prognosis i denne Betydning af Ordet næppe været noget særligt Karakteristikum. Ellers bringer Afhandlingen kun en Fremstilling af Filons og Josefos' Meddelelser, saaledes som de maa forstaas ud fra rent jødiske Forudsætninger. Forkastelsen af blodige Ofre betragtes som Konsekvensen af Ytringer som Mik. 6, 5—8 og Ψ 51, 18 f., og Soltilbedelsen afsvækkes paa samme Maade: »Wenn sie nun »gleichsam« die Sonne beschwören aufzugehen, so werden sie gemeirt haben: »Gott, die Sonne unseres Lebens, gehe über uns auf mit allem Segen!»« (p. 162). Men noget Bevis for Identifikationen af Profeter og Essæere ligger jo ikke heri. Bugge betegner med Rette Sekten som »eine Mysteriengenossenchaft« (p. 149), men han forsøger ikke at bevise, at det samme ogsaa var Tilfældet med de gamle israelitiske Profetsamfund; derimod taler han om »die urchristliche Mysteriengemeinde« (ib.), inden for hvilken

[1]) Cfr. tillige den Tilslutning, som Agardhs Ideer fandt herhjemme i Th. Hansen, Fra Frelserens Ungdom, p. 270 f., og Afsnittet »Det essæiske Gæstehjem i Nazareth«, p. 111—23. Enkelte af hans Tanker om Forholdet mellem Profeter og Essæere genfinder man ogsaa hos G. Klein (Bidrag till Israels religionshistoria, p. 41 ff.)

han mener, at Profeterne har udgjort en bestemt Grad. Udgangspunktet for hans Hypotese herom er det vanskelige Sted Didache 11, 11: *πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος ἀληθινός, ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ κριθήσεται ἐφ' ὑμῶν· μετὰ θεοῦ γὰρ ἔχει τὴν κρίσιν· ὡσαύτως γὰρ ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφῆται*, hvilket han oversætter: enhver Profet, der er befundet at være en sand Profet, »handelt (übt sein Tun) in bezug auf das irdische (weltliche) Mysterium der Kirche« (p. 150). *μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας* betegner da det højeste, der kan naas paa jordiske Vilkaar (Modsætningen: *μυστήριον ἐπουράνιον* er kun for de himmelske Væsener), men Kendskabet til dette Mysterium skal Profeten bevare for sig selv; derfor lærer han ikke andre at gøre, som han selv gør. Bugge ser heri et Vidnesbyrd om, at Profeterne dannede en højere Mysteriegrad; men saa meget kan Stedet utvivlsomt ikke bevise; vel er det ikke umuligt, at der baade med Hensyn til Tankegang og Udtryksform foreligger et Analogon til Mysterifromheden, og dette kunde da passende være hentet fra de essæiske Mysteriegrader, paa samme Maade som det maaske er Tilfældet med Forestillingen om det levende Vands Fortræffelighed som Daabsvand; men selv i saa Tilfælde vilde der deraf kun kunne sluttes, at man enkelte Steder i Oldkirken har sammenlignet de overnaturlige Aabenbaringer, som bliver Profeterne til Del med de *μυστήρια*, som indenfor Essæersamfundet udgjorde de højere Graders Særkende; og paa Grundlag af en enkelt Udtalelse i dette rimeligvis fra Syrien stammende Skrift tør man aldeles ikke bygge en Formodning om, at Analogien med Mysteriesamfundene har været noget for hele den første kristne Menighed meget væsentligt, saaledes som Bugge gør, idet han af Ef. 4, 11 udleder følgende 5 »Grader«: Apostle, Profeter, Evangelister, Hyrder og Lærere, hvortil saa kommer to Neofytgrader (1 Tim. 3, 6): *μαθηταί* og *ἀδελφοί*; det er Spekulationer af samme Art, som naar Agardh gjorde Lukas, Barnabas og Paulus til Essæere. Endnu mindre kan derfor Didachestedet bevise, at den højeste Grad inden for Essæersamfundet blev kaldt Profeter, eller at Menighedens *προφῆται* havde nogen som helst Forbindelse med det gamle Testamentes ud over den Lighed, som ligger i, at kun Gud kan være deres Dommer; derpaa gaar nemlig Slutningssætningen: *ὡσαύτως ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφῆται*. Agardhs Hypotese kan derfor

i Bugges Udformning næppe siges at være blevet synderlig sandsynligere, end den tidligere var.

»Erst dann, wenn alle Versuche, den Essenismus aus dem Judenthum zu erklären, sich als völlig unzureichend erwiesen, wäre man berechtigt auf fremde Einflüsse zu recurrieren«, saaledes lød det af Lucius opstillede og af os godkendte Princip for denne Del af Undersøgelsen; den nu foretagne Gennemgang af de forskellige Forklaringsforsøg turde imidlertid have stadfæstet Rigtigheden af den hypotetiske Forudsætning, og vi tør altsaa kaste Blikket paa de religiøse Bevægelser udenfor Jødedommen for at prøve, om ikke Essæersektens Opstaaen ved Hjælp af en af disse skulde blive lettere forklarlig.

§ 29. GRÆSK INDFLYDELSE.

Fremmede Impulser kunde komme til Senjødedommen fra to Sider: fra Vest eller fra Øst; enten kunde de udspringe fra græsk Aandsliv og græsk Filosofi, eller de kunde staa i Forbindelse med de mytologiske og religiøse Ideer, der fra Orienten gik deres Sejrsgang imod Vest i den romerske Kejsertid. Det maa dog ogsaa her vel erindres, at paa disse Omraader er det umuligt at drage skarpe Grænser. Allerede Alternativet genuin jødisk og fremmed var jo m. H. t. Essæersektens Oprindelse ikke absolut; vi har set, at Forskere som Buhl og Hilgenfeld paa ganske underordnede Punkter indrømmer Muligheden af fremmed Paavirkning, og fra den anden Side benægtes det selvfølgeligt ikke, at Essæismen er en Sekt inden for Jødedommen, at følgelig Grundlaget er jødisk, at de fremmede Ideer er blevet omformede heraf, og at navnlig saadanne Forestillinger har haft Chance for at vinde Indgang og Udbredelse, som fandt en Tilknytning i Moselovens Forskrifter. I mange Tilfælde kan det derfor være svært eller ganske umuligt at udrede i Enkelthederne, hvor meget der skyldes fremmed Paavirkning, og hvad der kun er en videre Udvikling af jødiske Ideer. Og endnu vanskeligere er det da at afgøre, hvorfra de eventuelle fremmede Forestillinger stammer; thi i de nærmeste Aarhundreder før og efter vor Tidsregnings Begyndelse var Synkretismen stærkt fremherskende; Tanker og Anskuelser vandrede ustandselig fra Vest til Øst og fra Øst til Vest og dannede paa disse Vandringer de mangfoldigste og mærkeligste Kombinationer. Hvad vi benævner Hellenisme,

indeholder jo foruden det græske Grundlag en stor Mængde Elementer af orientalsk og ægyptisk Oprindelse. Naar derfor Spørgsmaalet stilles om Essæismens fremmede Herkomst, kan det kun ventes besvaret: *væsentlig* fra den ene eller den anden Kant. En naturlig Følge deraf er det saa videre, at Resultatet kun kan hævdes med en vis Sandsynlighed; men derudover kommer man jo overhovedet ikke ved den Art Undersøgelser.

Vi behandler nu først Mulighederne for græsk Indflydelse. Det kunde rent umiddelbart synes nærliggende at søge Problemets Løsning ad den Vej i Betragtning af den Udbredelse, som hellenisk Kultur fandt i Palæstina i Tiden forud for den makkabæiske Opstand (cfr. Schürer I, p. 187 ff.), og hvilken Rolle græsk Filosofi spillede for Jøderne i Aleksandria, er jo alene Filons Skrifter et tilstrækkeligt Vidnesbyrd om. En Forsker som Friedländer betragter da ogsaa Essæerne som »des Juifs parlant grec, élevés à l'école de la sagesse alexandrine, condamnés, en raison même de leur langue et de leur éducation, à vivre à l'écart et sans être compris de leurs correligionnaires« (Revue des études juives 1887, p. 185), og som en græsktalende, hellenistisk-jødisk Sekt opfattes de ligeledes af J. Felten (Neutest. Zeitgesch. I, p. 397 f.); Conybeare finder det sandsynligt, »that they owed their origin to the introduction and diffusion of Greek culture in the early part of the 2nd. cent. B. C.« (D. o. B. I, p. 771), og Hoennicke (Judenchristentum, p. 41) henviser ligeledes til hellenisk Indflydelse. Imidlertid er Sagen ikke afgjort med en almindelig Henvisning til græsk Kultur; der maa deri kunne eftervises Analoga til de essæiske, ikke-jødiske Ejendommeligheder; men i al Almindelighed gør disse, bortset fra den Kolorit, Josefos har lagt over enkelte Træk, ikke noget hellenisk Indtryk — man tænke eksempelvis kun paa Astrologi, Badepraksis, Askese og Forkastelse af Ofre — hvorfor Teorien i denne Form ikke lader sig nærmere begrunde.

Indenfor den græske Filosofi er der imidlertid en enkelt Skole, hvis Lærdomme frembyder ganske overraskende Overensstemmelser med de essæiske, nemlig Pythagoras'. Allerede Josefos havde Øje derfor og bemærker om *τὸ τῶν Ἐσσαίων τάγμα*, at *γένος τοῦτ᾽ ἔστιν διαίτῃ χρώμενον τῇ παρ᾽ Ἕλλησιν ὑπὸ Πυθαγόρου καταδεδειγμένῃ* (Ant. XV 371 [10, 4]). Dermed skal dog sikkert kun udtrykkes, at Essæere og Pythagoræere ligner hverandre m. H. t. deres Livsførelse, næppe derimod noget om

deres indbyrdes Slægtskab, endsige da, at Essæerne skulde have faaet deres Lærdomme fra Pythagoras. Josefos' Vidnesbyrd maa desuden paa dette Punkt modtages med stort Forbehold, fordi det netop laa i hans Interesse at konstatere, at Jødefolket havde Filosoffer, der fuldt ud stod paa Højde med de helleniske; saafremt der derfor kun forelaa visse udvortes Lighedspunkter, maatte han paa Forhaand være tilbøjelig til at betragte Essæerne som pythagoræiske Vismænd. Men paa den anden Side tør det naturligvis ikke betragtes som umuligt, at Josefos kunde have set rigtigt, for saa vidt som det virkelig var den pythagoræiske Filosofi, der havde faaet Indpas i Jødedommen og dér frembragt den Sekt, der paa gammeltestamentlig Grund staar som et uforklarligt Fænomen. Iblandt de Forskere, som har været tilbøjelige til at give den jødiske Historiker Ret i hans Opfattelse, kan først nævnes Gfrörer, der ligefrem om Josefos' Identifikation udtaler: »Diese Behauptung muss wahr sein; denn die Harmonie zwischen den Pythagoräern und den Therapeuten ist ebenso gross wie die Ähnlichkeit zwischen den letzteren und den Essäern« (Philo II, p. 353); og i Tilslutning dertil betragtede ogsaa F. C. Baur Essæismen som et Vidnesbyrd om, hvorledes »jene theosophisch-mystisch-ascetische Richtung, die wir als die reinste Vergeistigung des Heidenthums vom griechischen Standpunkt mit dem allgemeinen Namen des Pythagoreismus bezeichnen können, auch in das Judenthum hinübergriff« (Apollonius von Tyana, p. 225), idet han som Støtte for denne Anskuelse navnlig henviste til de talrige Overensstemmelser, som findes mellem Pythagoræernes Lærdomme og den kristelige Essæisme, som foreligger i de pseudoklementinske Homilier. Et yderligere Fremskridt for Teorien betegnede det, da Lutterbeck hævdede, at »in dem Essenismus hat sich ...... das Judenthum mit dem Pythagoreismus verbunden« (Neutest. Lehrbegriffe I, p. 276), og beviste dette ved at supplere sin Fremstilling af de essæiske Lærdomme med en Række Paralleler fra Skildringen af Pythagoras' Liv og Lære, saaledes at han kunde ende med at konstatere »eine beinahe vollständige In-Einsbildung von Judenthum og Pythagoreismus« (p. 291); men den mest indgaaende Begrundelse for Hypotesen har dog Zeller givet i de forskellige Udgaver af sin »Philosophie der Griechen«, sidst i 4. Udg. III 2, p. 365—77, samt i to Afhandlinger i Theol. Jahrb. 1856, p. 401—33, og Z. w. Th. 1899, p. 195—269; og takket være hans glimrende Behandling

og Tilrettelægning af Materialet har Anskuelsen vundet Tilslutning i vide Kredse[1]).

Som bekendt er Pythagoræismen et af de ældste Fænomener indenfor den græske Filosofi; Ophavsmanden, Pythagoras fra Samos, maa være død c. 500 f. Kr., men de nærmere kronologiske Data for hans Liv er usikre (cfr. Zeller I 1, p. 279 ff.). Den af ham stiftede Skole vandt navnlig Udbredelse i Storgrækenland — selv skal han med stort Held have virket i Kroton — men dens Levetid blev dog foreløbig ikke særlig lang. Paa Grund af Tilhængernes Deltagelse i det politiske Liv blev Skolen nemlig Genstand for Forfølgelser; derved blev ganske vist Bevægelsen mere kendt i det egentlige Grækenland, hvorhen adskillige af dens Repræsentanter reddede sig ved Flugt, men i det lange Løb formaaede den ikke at holde sig oppe. Efter Aristoxenos' Udsagn skal den omkring Midten af 4. Aarh. være ganske uddød i Grækenland, og i Italien er det rimeligvis sket ikke længe efter (Zeller I 1, p. 334 ff., III 2, p. 97 ff.). Vi hører saa ikke noget til den pythagoræiske Filosofi i de følgende 300 Aar, førend den omkring Midten af første Aarh. f. Kr. atter træder frem, og da i en ny Skikkelse. Den ældste os bekendte Repræsentant for denne nypythagoræiske Skole er Ciceros Ven og Samtidige P. Nigidius Figulus (d. 45 f. Kr., Zeller III 2, p. 109), men fra senere Tider har vi Efterretninger om adskillige andre, deriblandt den libyske Konge Jobates (Juba II, en Samtidig af Kejser Augustus), der skal have samlet Pythagoras' Skrifter, og Skolens mest berømte Mand, Apollonios fra Tyana. Almindeligvis benævnes denne Retning Nypythagoræismen, men dette er strengt taget ikke i Overensstemmelse med dens Tilhængeres egen

---

[1]) Den godkendes saaledes af Mangold (Die Irrlehrer der Pastoralbriefe, p. 53 ff.), Holtzmann (Judenthum und Christenthum, p. 83 f.; mere reserveret i Neutest. Theologie [2] I, p. 142 ff.), Keim (Gesch. Jesu I, p. 302 f.), Treplin (St. u. Kr. 1900, p. 81), Pfleiderer (Urchristentum [2] II, p. 14 f.), Jülicher (E. B. II, col. 1398 f.), E. Herriot (Philon le Juif) o. fl. Ogsaa Schürer hælder nærmest til denne Opfattelse: »Der Essenismus wäre demnach eine Separation von dem Boden des eigentlichen Judentums, welche etwa im zweiten Jahrhundert vor Chr. unter griechischen Einflüssen sich vollzogen hat zum Zweck der Verwirklichung eines dem Pythagoreismus verwandten Lebensideales, aber unter Festhaltung der jüdischen Grundlage« (II, p. 679 f.); dog regner han ogsaa med Muligheden af fælles orientalsk Udspring. V. Ermoni (Revue des questions historiques 1906, p. 14) findes ligeledes, at »l'Essénism est une branche separée du tronc judaique et greffée sur un tronc gréco-pythagoricien«. Forholdet til orientalsk Indflydelse bestemmer han saaledes, at »l'Essénisme dépend de l'Orientalisme d'une manière éloignée, par l'intermédiaire du Pythagorisme«.

Opfattelse; de vil nemlig kun lære den gamle pythagoræiske Filosofi og er sig aldeles ikke bevidst, at deres Anskuelser i Virkeligheden for største Delen stammer fra den platoniske, den peripatetiske og den stoiske Skole (Zeller III 2, p. 126). Deres Lærdomme fremfører de derfor ikke i deres eget Navn, men lægger dem i Munden paa Pythagoras eller hans samtidige Disciple, og vi faar saaledes Skildringer af disse Mænds Levevis og Tanker, som i Almindelighed sikkert har meget lidt med den historiske Virkelighed at gøre. Medens man tidligere kun havde meget faa og sparsomme Efterretninger om den gamle Vismands Liv og Virksomhed, begyndte Digtningen ned imod vor Tidsregnings Begyndelse at beskæftige sig indgaaende dermed; omkring Aar 100 f. Kr. er vel det nypythagoræiske Skrift fremkommen, hvoraf Diogenes Laertios VIII 24 ff. meddeler os Aleksander Polyhistors Ekscerpter, og senere flød denne Kilde saa rigeligt, at udførligere Skildringer af Pythagoras' Liv som Porfyrios' og Jamblichos' kunde fremkomme.

I disse sene Levnedsbeskrivelser er nu Mesterens og hans Disciples Samliv tegnet paa en saadan Maade, at man Gang efter Gang kommer til at tænke paa Essæersamfundet. De fremstilles ikke alene som en Kreds, der levede sammen med deres Lærer for at nyde godt af hans Undervisning og drøfte filosofiske Spørgsmaal med ham, men tillige faar man Indtryk af, at Skaren har dannet en Forening med politiske og religiøse Formaal, ja den har ligefrem haft Karakteren af en Orden. Forud for Optagelsen i Samfundet gik der saaledes en lang Prøvetid; *πενταετίαν θ' ἡσύχαζον, μόνον τῶν λόγων κατακούοντες καὶ οὐδέπω Πυθαγόραν ὁρῶντες εἰς ὃ δοκιμασθεῖεν· τοὐντεῦθεν δ' ἐγίνοντο τῆς οἰκίας αὐτοῦ καὶ τῆς ὄψεως μετεῖχον*, hedder det hos Diogenes Laertios VIII 10 (Cobet, p. 207, 17 ff.), og Noviciatet skildres ogsaa hos Jamblichos, Vit. Pyth. 71 ff. og 94 (Westermann, p. 33, 8 ff. og 39, 42 ff.), hvor der ligeledes er Tale om, at de, der optages, maa være i Stand til at bevare Tavshed: *πρῶτον μὲν οὖν ἐν τῷ λαμβάνειν τὴν διάπειραν ἐσκόπει, εἰ δύνανται ἐχεμυθεῖν (τούτῳ γὰρ δὴ καὶ ἐχρῆτο τῷ ὀνόματι), καὶ καθεώρα, εἰ μανθάνοντες, ὅσα ἂν ἀκούσωσιν, οἷοί τέ εἰσι σιωπᾶν καὶ διαφυλάττειν* (39, 45 ff.; flere Eksempler hos Zeller I 1, p. 315). Endvidere var Disciplene inddelt i to eller tre forskellige Klasser, hvorom der haves mange Traditioner, men med Hensyn til de nærmere Omstændigheder derved diver-

gerer de ganske vist temmelig stærkt (se Zeller I 1, p. 316); om essæiske Tilstande minder fremdeles, hvad Jamblichos beretter om Uværdiges Udstødelse af Samfundet: *τὸν γοῦν πρῶτον ἐκφάναντα τὴν τῆς συμμετρίας καὶ ἀσυμμετρίας φύσιν τοῖς ἀναξίοις μετέχειν τῶν λόγων οὕτω φασὶν ἀποστυγηθῆναι, ὡς μὴ μόνον ἐκ τῆς κοινῆς συνουσίας καὶ διαίτης ἐξορισθῆναι, ἀλλὰ καὶ τάφον αὐτοῦ κατασκευασθῆναι, ὡς δῆτα ἀποιχομένου ἐκ τοῦ μετ' ἀνθρώπων βίου τοῦ ποτε ἑτέρου γενομένου* (Vit. Pyth. 246 Westermann, p. 79, 41 ff.); at de fælles Hemmeligheder ikke maatte røbes, indskærpes gentagne Gange f. Eks. Diogenes VIII 15 (Cobet, p. 208, 29 f.): *ἔλεγόν τε καὶ οἱ ἄλλοι Πυθαγόρειοι μὴ εἶναι πρὸς πάντας πάντα ῥητά;* og om Skolens Tilhængere vidste Aristoteles, at et Udsagn om Pythagoras' overmenneskelige Væsen hos dem *ἐν τοῖς πάνυ ἀπορρήτοις διαφυλάττεσθαι* (Jamblichos, Vit. Pyth. 31 Westermann, p. 21, 53 ff.) Ligesom Moses' Navn (og Personlighed) af Essæerne holdtes højt i Ære, var det samme nemlig Tilfældet med Stifteren hos Pythagoræerne; Traditionerne om hans guddommelige Oprindelse og hans deraf følgende Underkraft er talrige (se Zeller I 1, p. 311 f.), og af Diogenes VIII 46 (Cobet, p. 215, 29) faar vi at vide, at *αὐτὸς ἔφα* var en almindelig Maade at indføre Mesterens Autoritet til Afgørelse af Stridsspørgsmaal imellem Disciplene. Et Lighedspunkt med Essæismen foreligger ogsaa i de hyppige Meddelelser om Pythagoræernes Ejendomsfællesskab f. Eks. Diogenes VIII 10 (Cobet, p. 207, 16 f.): *καὶ αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ κατετίθεντο τὰς οὐσίας εἰς ἕν,* og Hippolyt, Phil. I 2 (Duncker, p. 12, 84 ff.): *ἔθος δὲ τοῦτο ἦν παρ' αὐτῷ, ἐπειδὰν προσήει τις μαθητευσόμενος, πιπράσκειν τὰ ὑπάρχοντα καὶ τὸ ἀργύριον κατατιθέναι ἐσφραγισμένον παρὰ τῷ Πυθαγόρᾳ, καὶ ὑπέμεινε σιωπῶν ὅτε μὲν ἔτη τρία, ὅτε δὲ πέντε καὶ μανθάνων,* og det samme gælder den pythagoræiske Forkastelse af blodige Ofre og Afholdenhed fra Kødspiser; her har vi tilmed undtagelsesvis en meget gammel Overlevering at holde os til. Porfyrios refererer nemlig et Udsagn af Eudoxos (4. Aarhundrede f. Kr.), hvorefter Pythagoras skal have været saa ængstelig for at dræbe og for dem, som dræbte, at han ikke blot afholdt sig fra blodige Spiser (*τὰ ἔμψυχα*), men bestandig sørgede for ikke at komme Kokke og Jægere for nær (Vit. Pyth. 7 Westermann, p. 88, 37 ff.); og om hans Disciple udsiges noget lignende; Diogenes overleverer saaledes efter Komedie-

forfatteren Aristofon (Midten af 4. Aarhundrede f. Kr.): *ἐσθίουσί τε λάχανά τε καὶ πίνουσιν ἐπὶ τούτοις ὕδωρ* (VIII 38 Cobet, p. 213, 26 f.), efter Mnesimachos: *ὡς Πυθαγοριστὶ θύομεν τῷ Λοξίᾳ. ἔμψυχον οὐδὲν ἐσθίοντες παντελῶς* (VIII 37, p. 213, 16 f.), og disse Udsagn lod sig supplere med en Mængde andre (cfr. Zeller I 1, p. 317, og de Theol. Jahrb. 1856, p. 407, citerede Fragmenter[1]). Pythagoras skal fremdeles bestandig have benyttet hvide Klæder: *ἐσθῆτι δὲ ἐχρῆτο λευκῇ καὶ καθαρᾷ, ὡσαύτως δὲ καὶ στρώμασι λευκοῖς καὶ καθαροῖς. εἶναι δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα λινᾶ· κῳδίοις γὰρ οὐκ ἐχρῆτο* (Jamblichos, Vit. Pyth. 149 Westermann, p. 54, 22 ff.); og som Essæerne gav han sig af med Prognosis: *ἐποιεῖτο δὲ διὰ τῶν αὐτῶν ἀριθμῶν καὶ θαυμαστὴν πρόγνωσιν καὶ θεραπείαν τῶν θεῶν* (147, p. 53, 46 ff.); *καὶ ἀντὶ τῆς διὰ θυσιῶν ἱεροσκοπίας τὴν διὰ τῶν ἀριθμῶν πρόγνωσιν παρέδωκεν* (93, p. 39, 31 ff.); *μαντικῇ τ᾽ ἐχρῆτο τῇ διὰ τῶν κληδόνων τε καὶ οἰωνῶν, ἥκιστα δὲ τῇ διὰ τῶν ἐμπύρων, ἔξω τῆς διὰ λιβάνου* (Diogenes VIII 20 Cobet, p. 209, 21 ff.) o. s. v. Heller ikke Evnen til at helbrede Sygdomme mangler hos ham: *κάμνοντας δὲ τὰ σώματα ἐθεράπευε, καὶ τὰς ψυχὰς δὲ νοσοῦντας παρεμυθεῖτο, καθάπερ ἔφαμεν, τοὺς μὲν ἐπῳδαῖς καὶ μαγείαις, τοὺς δὲ μουσικῇ· ἦν γὰρ αὐτῷ μέλη καὶ πρὸς νόσους σωμάτων παιώνια, ἃ ἐπᾴδων ἀνίστη τοὺς κάμνοντας* (Porfyrios, Vit. Pyth. 33 Westermann, p. 94, 41ff.), og den tillægges ogsaa hans Disciple (Jamblichos, Vit. Pyth. 163 f. Westermann, p. 58, 13 ff.). Der er fremdeles Tale om Fællesmaaltider: *μετὰ δὲ τὸν περίπατον λουτρῷ χρῆσθαι, λουσαμένους τε ἐπὶ τὰ συσσίτια ἀπαντᾶν* (98, p. 40, 50 ff.), og disse har en religiøs Karakter: *ἀθροισθέντων δὲ τῶν συσσιτούντων γίνεσθαι σπονδάς τε καὶ θυσίας θυημάτων τε καὶ λιβανωτοῦ* (ib.); overhovedet minder den Beskri-

---

[1]) Dog er Overleveringen ikke enstemmig; det hedder f. Eks. Diogenes VIII 20 (Cobet, p. 209, 25 ff.): *ὅ γε μὴν Ἀριστόξενος πάντα μὲν τἄλλα συγχωρεῖν αὐτὸν ἐσθίειν ἔμψυχα, μόνων δ᾽ ἀπέχεσθαι ἀροτῆρος βοὸς καὶ κριοῦ*, og Porfyrios, Vit. Pyth. 34 (Westermann, p. 94, 49 f.) om Maaltidets Bestanddele: *σπανίως δὲ κρέας ἱερείων θυσίμων*; lidt senere er der Tale om, at de ikke ofrer Dyr *πλὴν εἰ μή ποτε ἀλεκτορίσιν καὶ τῶν χοίρων τοῖς ἁπαλωτάτοις* samt undertiden en Okse (36, p. 95, 23 ff.), og i Skildringen af Fællesmaaltidet hos Jamblichos (Vit. Pyth. 98 Westermann, p. 41, 2 ff.) berettes: *χρῆσθαι δὲ καὶ οἴνῳ καὶ μάζῃ καὶ ἄρτῳ καὶ ὄψῳ καὶ λαχάνοις ἑφθοῖς τε καὶ ὠμοῖς. παρατίθεσθαι δὲ κρέα ζώων θυσίμων ἱερείων. τῶν δὲ θαλασσίων ὄψων σπανίως χρῆσθαι.*

velse, der 96 ff. (p. 40, 18 ff.) gives af Pythagoræernes daglige Liv, paa mange Punkter om Josefos' Skildring af Essæernes Bell. II 128 ff. (8, 5); et Bad før Maaltidet er tilmed nævnt hos Diogenes VIII 33 (Cobet, p. 212, 8 f.): *τὴν δ' ἁγνείαν εἶναι διὰ καθαρμῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιρραντηρίων κ. τ. λ.*. Ogsaa Eden skal Pythagoras have forbudt: *μηδ' ὀμνύναι θεούς· ἀσκεῖν γὰρ αὑτὸν δεῖν ἀξιόπιστον παρέχειν* (Diogenes VIII 22 Cobet, p. 209, 42 f.); *προσήκειν δὲ τοῖς συνεδρίοις, μηδενὶ καταχρήσασθαι τῶν θεῶν εἰς ὅρκον, ἀλλὰ τοιούτους προχειρίζεσθαι λόγους, ὥστε καὶ χωρὶς ὅρκων εἶναι πιστούς* (Jamblichos, Vit. Pyth. 47 Westermann, p. 26, 1 ff.); og Pythagoræernes Standpunkt overfor Ægteskabet minder om Betragtningen hos den Gren af Essæerne, som overhovedet tillod det; de skulde nemlig sky alle unaturlige og vellystige Forbindelser: *καταλιμπάνειν δὲ τῶν κατὰ φύσιν τε καὶ μετὰ σωφροσύνης γινομένων τὰς ἐπὶ τεκνοποιίᾳ σώφρονί τε καὶ νομίμῳ γινομένας* (210, p. 70, 26 ff.); og medens Pythagoras efter den ældre Overlevering (Diogenes VIII 42 Cobet, p. 211, 19 ff.) havde baade Kone og Børn, tillægges der ham senere en mere asketisk Livsførelse: *οὐδέποτ' ἐγνώσθη οὔτε διαχωρῶν οὔτε ἀ φ ρ ο δ ι σ ι ά ζ ω ν οὔτε μεθυσθείς* (Diogenes VIII 19 Cobet, p. 209, 16 f.). Den essæiske Soldyrkelse har ligeledes Paralleler indenfor Pythagoræismen; thi blandt Skolens Forskrifter nævnes: *ὁμοιοτρόπως μηδ' ἐκ τῆς κλίνης ἀνίστασθαι ὕστερον ἢ τὸν ἥλιον ἀνίσχειν, μηδὲ δακτύλιον ἔχοντα θεοῦ σημεῖον φορεῖν, ἀλλὰ τὸν μὲν παρατηρεῖν, ὅπως ἀνιόντα προσεύξωνται* (Jamblichos, Vit. Pyth. 256 Westermann, p. 82, 28 ff.), Hippolyt ved, at *δημιουργὸν εἶναι τῶν γενομένων πάντων φησὶν ὁ Πυθαγόρειος λόγος τὸν μέγαν γεωμέτρην καὶ ἀριθμητὴν ἥλιον* (Phil. VI 28 Duncker, p. 268, 4 f.), og Apollonios' Ærbødighed for denne Aabenbaring af det guddommelige omtales ofte[1]); ja selv de essæiske omstændelige Nødtørftsforanstaltninger har deres pythagoræiske Analogon i den af Diogenes overleverede Forskrift (VIII 17 Cobet, p. 208, 45): *πρὸς ἥλιον τετραμμένον μὴ ὀμίχειν*. Den essæiske *διαμαρτυρία* mindes vi, naar vi hører Pythagoras sværge: *οὐ μὰ τὸν ἀέρα, τὸν ἀναπνέω, οὐ μὰ τὸ ὕδωρ, τὸ πίνω, οὐ κατοίσω ψόγον περὶ*

---

[1]) Filostratos, Vit. Apoll. II 38, VI 10, 32, VII 31, VIII 13 (Conybeare I, p. 216 og II, p. 28, 118, 234, 366).

τοῦ λόγου τοῦδε (Diogenes VIII 6 Cobet, p. 206, 23 ff.); til den essæiske Angelogi svarer den pythagoræiske Dæmonlære: *εἶναί τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων· καὶ ταύτας δαίμονάς τε καὶ ἥρωας ὀνομάζεσθαι* (VIII 32, p. 211, 44 ff.); og en lignende Overensstemmelse viser endelig andre Lærdomme, som Aleksander Polyhistor har fundet i pythagoræiske Skrifter, som f. Eks. at *εἱμαρμένην τε τῶν ὅλων καὶ κατὰ μέρος αἰτίαν εἶναι τῆς διοικήσεως* (VIII 27, p. 210, 44 ff.), og *διαφέρειν τε ψυχὴν ζωῆς ἀθάνατόν τ' εἶναι αὐτήν, ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπέσπασται ἀθάνατόν ἐστι* (VIII 28, p. 210, 54 ff.).

Ved første Øjekast synes disse Analogier unægtelig meget slaaende, og man forstaar, at Hypotesen om Essæismens pythagoræiske Herkomst har fundet saa stor Tilslutning. Det maa vel ogsaa i ethvert Tilfælde indrømmes, at et eller andet Slægtskab mellem de to Bevægelser er sandsynligt; men det er alligevel tvivlsomt, om Forholdet nødvendigvis maa forklares paa den Maade, som Zeller vil. Betydningsfuldt i denne Henseende er det, at Kronologien afgjort er hans Hypotese ugunstig, saaledes som det ses af de indgaaende Forhandlinger, der er førte om dette Spørgsmaal. I første Udgave af sin Philosophie der Griechen søgte han at ansætte Essæismens Fremkomst saa sent som muligt (1. Aarhundrede f. Kr.) og samtidigt at datere Nypythagoræismen meget tidligt, saaledes at de to Bevægelser begge kunde fremtræde som omtrent samtidige, parallele Udslag af den gamle orfisk-pythagoræiske Tradition. Heroverfor gjorde imidlertid Ritschl (Theol. Jahrb. 1855, p. 317 ff.) gældende, dels at Josefos forudsætter Essæismens Eksistens omkring Midten af 2. Aarh. f. Kr., og dels at da Nigidius Figulus er et ret isoleret Fænomen, kan man ikke tale om en nypythagoræisk Filosofi før i 1. Aarh. e. Kr.[1]) I en følgende Afhandling i Theol. Jahrb. 1856, p. 404 ff., indrømmede Zeller da, at Essæismens relative Ælde var sandsynlig, men paa den anden Side pointerede han stærkere, at vel var Pythagoræismen som filosofisk Retning uddød i Løbet af 4. Aarhundrede, men i Forbindelse med de bacchisk-orfiske Mysterier eksisterede dens Praksis stadigt videre; Pythagoræernes vegetarianske Levevis og Orfikernes Forkastelse af Dyreofre er bevidnet fra senere Tider, og derfra var

---

[1]) Cfr. et Udsagn af Seneca: *Pythagorica illa invidiosa turbae scola praeceptorem non invenit* (Nat. Quæst. VII 32 Gercke, p. 267, 8 f.).

altsaa stadig Indflydelse mulig. Desuden er Nypythagoræismen ældre, end Ritschl antager, idet den nemlig spores allerede ved Begyndelsen af 1. Aarhundrede f. Kr. i et Skrift, hvorfra Aleksander Polyhistor paa Sullas Tid hentede de Diogenes VIII 24 ff. meddelte Ekscerpter; for saa vidt kunde altsaa Essæismen og Nypythagoræismen godt være saa nogenlunde samtidige Fænomener. Da Zeller imidlertid senere (Z. w. Th. 1899, p. 206 ff.) i Qohelet fandt antydet »die Denkweise, die sich im Essäismus zur Sekte verdichtet hat«, nødtes han til at ansætte denne Bevægelses Genesis paa jødisk Grund tidligere end Aar 200, hvorved den altsaa ubetinget blev ældre end Nypythagoræismen, og det maatte derfor i endnu højere Grad end før være ham magtpaaliggende at kunne fremføre Bevismateriale for Eksistensen af en med Essæismen analog Form af de orfiske Mysteriesamfund i en meget tidlig Periode. Men hvad han i dette Øjemed har sammenstillet, virker ikke overbevisende. Ganske vist er det sikkert, at Pythagoræismen har staaet i nær Forbindelse med Orfikerne[1]), men naar Zeller mener, at »die Pythagoreer bildeten eine Gemeinde von Mysten, welche sich durch das Zurücktreten der wissenschaftlichen Thätigkeit mit den Orphikern älteren Stils wieder mehr und mehr auf eine Linie gestellt hatten, welche sich aber doch wohl noch immer dadurch vor ihnen auszeichneten, dass der von Pythagoras seinem Verein eingepflanzte Ernst des sittlich-religiösen Strebens bei ihnen kräftig genug war, um von dem mannigfachen Aberglauben, an dem es der Schule auch in ihrer besten Zeit nicht gefehlt hat, nicht erstickt zu werden und sie vor dem wüsten Treiben und den trüben Speculationen zu bewahren, in welche die Orphiker der alexandrinischen Zeit vielfach geriethen« (p. 214), maa denne Formodning staa for hans egen Regning; thi af hans (p. 226 ff.) anførte Kildemateriale fremgaar det, at Orfikernes to Centraldogmer er Myten om Dionysos Zagreus, den af Titanerne sønderrevne, men af Zeus genfødte Guddom, der er et Symbol for Naturens Død om Vinteren og dens Opvaagnen til nyt Liv ved Foraarstide, samt Troen paa Sjælevandring, hvormed atter Forkastelse af Kødspiser og Forbudet mod at dræbe Dyr hænger sammen. Nu skal det orfiske Mysterievæsen ganske vist i Slutningen af 4. og Begyndelsen af 3. Aar-

[1]) Cfr. f. Eks. Klemens Aleks., Strom. I 21 (131, 5) Stählin II, p. 81, 11 ff. og Diogenes VIII 8 Cobet, p. 206, 41 ff.

hundrede have taget et stort Opsving, hvilket Zeller vil slutte af den orfiske Theogoni, »welche allen Anzeichen nach erst der hellenistischen Periode angehört« (p. 227), idet den nemlig skal være en tidligst i 3. Aarhundrede foretagen Bearbejdelse i stoisk-panteistisk Aand af det Skrift, som Platon, Aristoteles, Eudemos og Chrysippos kendte. Hvorvidt Beviset for denne Datering virkelig er lykkedes, faar staa hen; en Kapacitet som Th. Gomperz ansætter Theogonien langt tidligere. Men selv om ogsaa Zeller skulde have Ret i sin Datering og deri, at en saadan Bearbejdelse forudsætter, at det orfiske Mysterievæsen dengang havde naaet et Højdepunkt, er der dog dermed ikke vundet meget for vor Sammenhæng; thi om selve de orfiske Lærdomme paa dette Tidspunkt ved vi kun yderst lidt. Den store Bacchanalieproces i Rom Aar 186 f. Kr. viser ganske vist, at Mysterierne ogsaa havde vundet Indgang i Verdenshovedstaden, men Deltagerne i disse Udskejelser har dog næppe haft meget tilfælles med Essæerne; og at der samtidig med denne Invasion i Rom har eksisteret en ædlere Retning, der har drevet Propaganda i Palæstina, kan ikke godtgøres. Efter Zellers Opfattelse (III 2, p. 299 ff.) skulde dens Indflydelse have gjort sig gældende dér under det ægyptiske og syriske Herredømme; mellem det ægyptiske Hof og Palæstina fandt der nemlig en livlig Forbindelse Sted, og forud for Makkabæeropstanden ved vi om et betydeligt jødisk Parti, der var begejstret for græsk Kultur. Selvfølgelig var det muligt, at orfisk-pythagoræiske Ideer da kunde være trængt ind ved samme Lejlighed, vel at mærke, hvis de paa dette Tidspunkt havde eksisteret under en saadan Form, at de besad Livskraft paa jødisk Grund. Men det er netop her, Beviset mangler. Græske Impulser i Palæstina kunde man desuden utvivlsomt lettest tænke sig formidlede over Aleksandria, og man maatte altsaa betragte Therapeuterne som Essæismens Forløbere, saaledes som ogsaa Zeller ganske konsekvent gjorde det i første Udgave af sit Hovedværk; senere i Theol. Jahrb. 1856, p. 405 og 432 f., samt i de følgende Udgaver af Philosophie der Griechen fik han imidlertid et andet Syn paa Forholdet og saa nu i Therapeuterne det sekundære Fænomen; og heri har han sikkert Ret, men det betegner i Virkeligheden en Svækkelse af hans Position.

Og hvis vi da sammenligner, hvad der er bevidnet om de orfisk-pythagoræiske Mysteriesamfund, med de essæiske Dogmer, viser det sig, at Overensstemmelserne kun er ubetydelige; de indskrænker sig i

Virkeligheden kun til Vegetarianisme og Forkastelse af Dyreofre; de nypythagoræiske Skrifter kommer nemlig ikke i Betragtning for den gamle Tid, fordi det, som før bemærket, er højst tvivlsomt, hvorvidt disse Idealer fra en langt senere Tid overhovedet nogen Sinde har haft historisk Virkelighed; med Hensyn til de pythagoræiske Foreninger indrømmer Zeller selv, at »von den Einrichtungen dieser Gesellschaft geben uns die späteren Schilderungen kein glaubwürdiges Bild« (I 1, p. 326). Et enkelt Træk, som er os overleveret om de orfisk-pythagoræiske Myster, taler endogsaa direkte imod Slægtskab med Essæerne. Zeller anfører nemlig (III 2, p. 93) et hos Athenæos (IV 161) overleveret Citat af Alexis (4. Aarhundrede f. Kr.), hvor det hedder om disse Vismænd:

ἔδει θ' ὑπομεῖναι μικροσιτίαν· ῥύπον
ῥῖγος, σιωπήν, στυγνότητ', ἀλουσίαν,

og dermed samstemmer Aristofon hos Diogenes VIII 38 (Cobet, p. 213, 28 f.):

φθεῖρας δὲ καὶ τρίβωνα τήν τ' ἀλουσίαν
οὐδεὶς ἂν ὑπομείνειε τῶν νεωτέρων.

Nu forstaar ganske vist Zeller selv ἀλουσία om Forkastelse af *varme* Bade og finder deri et Lighedspunkt med Essæerne, som jo badede ψυχροῖς ὕδασι; men ἀλουσία indbefatter dog sikkert i Almindelighed ogsaa Mangel af kolde Bade og udtrykker Smudsighed, Urenlighed overhovedet; det fremgaar — som Hilgenfeld (Z. w. Th. 1900, p. 184) med Rette bemærker — af Sammenstillingen med Smuds og Lus. Og er dette Meningen med ἀλουσία, fremkommer der en saa fundamental Forskel fra de flere Gange dagligt badende Essæere, at den opvejer en hel Del andre Lighedspunkter. Tidligere er det paavist, at Badepraksis netop var noget meget væsentligt for Essæismen; den kunde Pythagoræismen — med sin ἀλουσία — ikke give Stødet til; men dens Oprindelse maa søges andet Steds. Zeller opstiller de tre Alternativer, der kan tænkes til Forklaring af de faktiske Overensstemmelser mellem Essæere og Pythagoræere: »Wir haben mithin nur die Wahl, entweder den Essäismus vom Pythagoreismus abhängig zu machen, oder diesen von jenem, oder beide unabhängig von einander aus einer gemeinschaftlichen Quelle abzuleiten« (III 2, p. 372), og med Rette afviser han det andet: at forklare de pythagoræiske Ejendommeligheder ud fra essæisk Indflydelse; det er en Mulighed, som

bl. a. Ritschl har antydet (Theol. Jahrb. 1855, p. 343 f.), men som er usandsynlig, alene fordi der indenfor Pythagoræismen næppe findes noget som helst specielt jødisk Træk, hvad man dog maatte vente, saafremt Retningen var fremstaaet under Indflydelse fra en jødisk Sekt. Det tredie Alternativ forkaster Zeller, fordi der ikke findes nogen os bekendt Bevægelse, hvorfra de fælles Ejendommeligheder kunde finde deres Forklaring. Men herimod maa indvendes, at dette Argument ikke kan være afgørende, da vor Viden om Datidens religiøse Strømninger er saa mangelfuld, at der meget vel kan have eksisteret fælles Faktorer for Essæisme og Pythagoræisme, som nu unddrager sig vort Kendskab; og paa Forhaand vilde en saadan Forklaring have Sandsynligheden for sig. Tilmed er det faktisk netop dette Alternativ, som Zeller vælger; den Form for Pythagoræisme, som frembyder virkelige Ligheder med Essæismen, er jo nemlig Nypythagoræismen, men disse to Bevægelser kan kun betragtes som parallele Udslag af delvis fælles Faktorer; og nu skal ganske vist Udgangspunktet for begge ligge i den gamle orfisk-pythagoræiske Levevis, men om denne ved vi meget lidt; det er allerede tvivlsomt, hvor meget den i det hele taget betyder for det nypythagoræiske System, og at de med Essæismen fælles Ejendommeligheder netop skulde stamme derfra, er ikke alene paa Grund af den før omtalte *ἀλουσία* en meget tvivlsom Antagelse, men de allerfleste af disse Træk er ligesaa uforklarlige paa hellenisk Grund som paa jødisk. Det laa derfor i Virkeligheden nærmere at postulere, at de fælles Faktorer, som engang havde gjort sig gældende i Essæismen og Nypythagoræismen, maatte være ikke-græske. Zellers Indvending, at saadanne ikke lader sig paavise, kan som sagt ikke være afgørende paa Grund af vort mangelfulde Kendskab til Datidens aandelige Rørelser; og tilmed er det ikke engang sikkert, at denne Forudsætning er rigtig; thi siden Aleksander den Stores Verdenserobring gik der en stadig Strøm af orientalske Forestillinger mod Vest, og umuligt var det ikke, at de fælles essæiske og nypythagoræiske Ejendommeligheder kunde staa i Forbindelse dermed, og at vi saaledes virkelig formaaede at paavise den Bevægelse, som Zeller vil se bort fra som en ganske ubekendt Størrelse. At undersøge, hvorvidt dette skulde være Tilfældet, er Opgaven for det følgende Afsnit; men vi holder os her udelukkende til Essæismen; den nypythagoræiske Filosofi er nemlig et saa kompliceret Fænomen, at dets Forhold til Orientalismen kræver

en særlig Undersøgelse, og vi kan se bort fra den, da det alene af kronologiske Grunde er saa godt som udelukket, at den skulde have formidlet den orientalske Indflydelse til Palæstina. Spørgsmaalet bliver da kun, om der i Orienten lader sig paavise Samfundsdannelser eller Religionsformer, som har væsentlige Træk fælles med Essæismen.

§ 30. ORIENTALSK INDFLYDELSE.

At det asketiske Moment hyppigt er traadt i Forgrunden, naar Talen var om Essæismen, er allerede tidligere berørt, og det kan derfor ikke forundre, at enkelte Forskere har villet nedlede Bevægelsen fra Askesens Land *κατ᾽ ἐξοχήν*, fra Indien, tilmed da adskillige andre af de essæiske Ejendommeligheder ogsaa har nære Paralleler indenfor Buddhismen. Som Repræsentant for en saadan Betragtning kan nævnes Hilgenfeld, der (i Z. w. Th. 1867, p. 104 ff.; cfr. Z. w. Th. 1868, p. 348 ff.) udkastede den Formodning, at de fire Klasser af Ordensmedlemmer samt Forkastelse af Salveolie, Kød og Vin, blodige Ofre, Ægteskab og Slaveri altsammen var Træk, hvori man turde spore buddhistisk Indflydelse. Nu er Lighederne ganske vist til Stede, i hvert Fald for nogle af de nævnte Punkters Vedkommende, men Vanskeligheden ligger i at paavise Muligheden for, at buddhistiske Impulser overhovedet kan være naaet indenfor den palæstinensiske eller blot den hellenistiske Horisont paa det Tidspunkt, det her drejer sig om. Rigtignok hævder Hilgenfeld, at i 2. Aarhundrede f. Kr. »hat der Buddhismus geblüht zu Alexandria, »der Hauptstadt des Javana Landes»« (Z. w. Th. 1867, p. 105; cfr. 1868, p. 351); men den Kildeberetning, hvorpaa han støtter denne Anskuelse, har han utvivlsomt misforstaaet. Det er en Meddelelse fra Mahawanso, som efter Turnours Oversættelse findes gengivet hos Lightfoot (Ep. to the Coloss. [1904], p. 389), og hvori det fortælles, at da Kong Dutthagamini Aar 157 f. Kr. grundlagde Templet i Ruanwelli, overværedes denne Højtidelighed bl. a. af »30,000 priests from the vicinity of Alasadda, the capital of the Yona country«; Alasadda kan imidlertid umuligt her forstaas om det ægyptiske Aleksandria, men maa betegne Kandahar eller en endnu østligere efter Aleksander den Store opkaldt By; saafremt en saadan kun var Hovedstad i den Indien nærmestliggende Provins af Jawana eller Jona Landet ɔ: det græske Rige, kunde det

for en Hindu let tage sig ud, som om den var hele dettes Hovedsæde; derom er saa godt som alle Forskere enige (se de hos Lightfoot l. c. nævnte Eksempler), ogsaa den Autoritet (Köppen, Die Religion des Buddha I, p. 193), hos hvem Hilgenfeld har fundet det paagældende Citat. I Vesten er da ogsaa Sporene af Berøring med Indien kun svage og sjældne. Hos Dion Chrysostomos (1. Aarhundrede e. Kr.) hedder det et Steds: *ὁρῶ γὰρ ἔγωγε οὐ μόνον Ἕλληνας παρ' ὑμῖν .... ἀλλὰ καὶ Βακτρίους καὶ Σκύθας καὶ Πέρσας καὶ Ἰνδῶν τινας* (Orat. XXXII 40 Arnim I, p. 278, 15 ff.); men hvis der overhovedet kan sluttes noget af en saadan retorisk Passus, bliver det i det højeste, at man af og til kunde se nogle faa (*τινας*) Indere i Aleksandria. Den fra Fortolkningen til 1 Kor. 13, 3 velkendte af Strabon (XV 1, 73 Müller, p. 612) efter Nikolaos Damaskenos overleverede Beretning om Inderen, der til den græsk-romerske Verdens Forbavselse brændte sig selv levende i Athen, bekræfter ved den Opsigt, Begivenheden vakte, at Kendskabet til Indien i Romerriget kun var meget ringe; og af en anden Ytring hos Strabon (XV 1, 4 Müller, p. 585, 19 ff.) fremgaar det tydeligt, at det kun var en sjælden Gang, man fra Ægypten naaede saa langt mod Øst. Og hvad specielt Buddhismen angaar, da er de Efterretninger, som foreligger derom i de nærmeste Aarhundreder efter Aleksander den Stores Erobringstog, saa faa og ufuldstændige, at Impulser fra denne Religion til Occidenten i Virkeligheden er en højst usandsynlig Antagelse. Omkring Aar 300 f. Kr. foretog Megasthenes som Seleukos Nikators Gesandt en Rejse til Indien, og i Skildringen af, hvad han der har set (*Ἰνδικά*), beskriver han ikke alene Brahmanerne, men ogsaa Buddhisterne, som han benævner *Σαρμᾶνες*; hans Meddelelser blev ekscerpterede af Strabon (XV 1, 59 f. Müller, p. 606 f.), hvorfra de kendes, og senere af Klemens Aleksandrinus (Strom. I 15 [71, 5 ff.] Stählin II, p. 45, 26 ff.). I det første Aarhundrede f. Kr. omtales Buddhisterne dernæst af Aleksander Polyhistor, hvis Udsagn vi har citeret hos Kyrillos (Contr. Julian. IV Migne P. G. LXXVI, col. 705); da han anvender Formen *Σαμαναῖοι* svarende til Paliformen sammana, medens Megasthenes' Benævnelse *Σαρμᾶνες* gaar tilbage til Sanskrit sramana[1]), slutter man vel med Rette, at han har haft en

[1]) Cfr. Müller, Fragm. Hist. Græc. II, p. 437. Lightfoots Forsøg (Ep. to the Coloss 1904, p. 391) paa at betvivle, at Aleksander har omtalt *Σαμαναῖοι*, er vistnok ubegrundet.

anden Kilde end Seleukos Nikators Gesandt. Endelig beretter Porfyrios (De abst. IV 17 Nauck, p. 256, 10 ff.), at *ἐπὶ τῶν πατέρων ἡμῶν* havde Bardesanes skildret de to Klasser af indiske Filosoffer, Brahmanerne og *Σαμαναῖοι*, paa Grundlag af Oplysninger, som han havde indhentet hos indiske Gesandter i Rom. Andre Meddelelser om Buddhismen haves ikke fra de tre Aarhundreder før og de tre efter vor Tidsregnings Begyndelse, og Resultatet bliver saaledes, at i Løbet af 600 Aar har — saa vidt vi kan se — kun tre Forfattere bragt selvstændige Notitser derom, og disse er indenfor det samme Tidsrum kun benyttet af fire andre; naar der desuden ses hen til Oplysningernes mangelfulde Art, maa det vistnok erkendes, at Forbindelsen mellem den hellenistiske Verden og Buddhismen synes at have været saa ringe, at en Paavirkning fra denne sidste paa det Tidspunkt, der her alene kommer i Betragtning, vistnok tør betegnes som højst usandsynlig. De Kriterier, som van den Bergh van Eysingen (Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, p. 82 ff.) anfører for indisk Indflydelse overhovedet i Vesten, er ogsaa meget svage og tvivlsomme. Sikkert er det, at man først i tredie Aarhundrede e. Kr. formaar at paavise indisk Legendestof i den kristelige Opbyggelsesliteratur; muligvis kan dette være noget ældre; men derfra og helt tilbage til Tiden forud for vor Tidsregning er der dog et langt Spring. Det turde derfor være det forsigtigste her helt at lade Buddhismen ude af Betragtning.

Ganske anderledes stiller Forholdet sig derimod med Hensyn til den iraniske Religion. I de før nævnte Afhandlinger havde Hilgenfeld ogsaa henvist til denne og godtgjort, at den ligeledes rummede Analoga til en Række af de essæiske Ejendommeligheder. De persiske Magere gav sig saaledes af med Forudsigelser, og de var inddelte i tre Klasser: Herbeds (Lærlinge), Maubeds (Lærere) og Destur Maubeds (fuldendte Lærere, Præster); disse *τρία γένη* er hos Porfyrios (De abstin. IV 16 Nauck, p. 353, 18 ff.) og Hieronymus (Adv. Jovin. II 14 Migne P. L. XXIII, col. 317) bevidnede af Eubulos, som tillige meddeler, at den øverste Klasse afholder sig fra Kødspiser; om Magerne hedder det fremdeles: *τούτων δὲ ἐσθὴς μὲν λευκή* (Diogenes Lasrtios, Prooem. 7 Cobet, p. 2, 39 f.), og deres Forkastelse af Ed er ligeledes et velkendt Træk; de essæiske Bade stemmer med den Ærbødighed, som man indenfor den parsistiske Religion nærede for Vandet som det hellige Element, og

Forkastelsen af blodige Ofre har ogsaa dér et Forbillede ligesom Soltilbedelse og Angsten for at besmitte Solens Straaler[1]). Bortset fra enkelte forunderlige Indfald som Sammenstillingen af Essæernes Bell. II 137 (8, 7) omtalte *ἀξινάριον* med den af Plinius Nat. Hist. XXXVI 19 (Detlefsen V, p. 182, 27) Magierne tillagte *ἀξινομαντεία* var det af Hilgenfeld her fremdragne Materiale i Virkeligheden meget værdifuldt; men, som tidligere omtalt, opgav han uheldigvis temmelig hurtigt at søge Essæerproblemets Løsning ad den Vej for at anvende hele sin Energi paa at forsvare den aldeles haabløse Stammehypotese. Den eneste betydelige Repræsentant for Anskuelsen om et parsistisk Element i Essæismen var derfor en Tid lang Lightfoot, der med sit geniale Blik indsaa, at dersom der overhovedet skulde være Tale om fremmed Indflydelse, var den iraniske Religion ubetinget den, der laa nærmest. For ham stod det fast, at »there are indeed abundant indications that Palestine was surrounded by Persian influences during this period, when the Persian empire was in abeyance« (Ep. to the Coloss. [1904], p. 387), og i denne Sammenhæng fremhævede han det værdifulde Synspunkt, at parsistisk Indflydelse ogsaa spores andetsteds indenfor den senjødiske Litteratur; samtidig med Essæismens Fremkomst var det nemlig, »that the Zoroastrian demonology stamped itself so deeply on the apocryphal literature of the Jews themselves, which borrowed even the names of evil spirits[2]) from the Persians« (ib.). Det hermed paapegede Faktum er i Virkeligheden af den allerstørste Betydning; er det nemlig ubestrideligt, at der i den apokryfiske Literatur spores parsistiske religiøse Forestillinger, er dermed jo givet, at saadanne maa have været virksomme indenfor visse Kredse i Palæstina, og man tør da regne med den Mulighed, at de samme ogsaa kan have været medvirkende til Essæersamfundets Dannelse; yderligere sandsynligt bliver dette, naar der som før paavist, paa flere Omraader synes at være et vist Slægtskab mellem de essæiske Lærdomme og de Ideer, der kommer til Orde i Apokryferne[3]).

---

1) Hjemmel for de parsistiske Analoga finder Hilgenfeld hos Spiegel (Avesta II, Indledningen).

2) *Ἀσμοδαῖος* i Tob. 3, 8 og אשמדי el. אשמדאי i Talmud er den persiske aeschema daeva, saaledes som allerede Fr. Windischmann (Zoroastrische Studien, p. 138 ff.) har gjort opmærksom paa.

3) Tilslutning har Lightfoot fundet hos Cheyne (E. B. II, col. 1399 f.), og navnlig Bousset (Rel. des Judent. [2], p. 524 ff.) har ført hans Synspunkter videre.

Berøringspunkterne mellem den senjødiske og den iraniske Religion er nu ingenlunde indskrænkede til Dæmonologien alene, men de findes ogsaa paa adskillige andre Omraader, som f. Eks. det eschatologiske; og det tør betragtes som overvejende sandsynligt, at der her foreligger Afhængighed paa jødisk Side. Ganske vist resulterer den Sammenligning, som N. Söderblom (La vie future d'après le mazdéisme, p. 301 ff.) har foretaget deri, at »l'eschatologie juive n'a pris au mazdéisme que quelques détails insignifiants, elle n'en a certainement pas été inspirée. Il n'y a qu'un point capital où le judaisme a pu subir une certaine influence par le contact du mazdéisme, c'est dans l'idée de la résurrection. Mais cette idée même a une origine juive et s'est développée d'une manière indépendante, sinon sans avoir été influencée, du moins sans avoir empruntée« (p. 320 f.). Men det lader sig næppe nægte, at denne Forsker her har betonet Forskellene for stærkt og ladet de virkelig foreliggende Analogier træde for meget i Baggrunden; og alligevel nødes han dog til at gøre en betydningsfuld Koncession: »sinon sans avoir été influencée«. I den stærke Fremhævelse af den jødiske Eschatologis og Apokalyptiks rent israelitiske Herkomst er der selvfølgelig det rigtige, at der indenfor Jødedommen i Forvejen eksisterede Tilknytninger for de nye Tanker, hvorved disses Indoptagelse overhovedet blev mulig; de var saa at sige til Stede som en Kim; men dette udelukker ikke, at Anledningen til, at denne kom til at spire, netop skyldtes Befrugtning fra den parsistiske Tankeverden. At senjødiske Forestillinger overhovedet hyppigt har et saadant dobbelt Udspring, er med Rette blevet fremhævet af Erik Stave (Über den Einfluss des Parsismus auf das Judenthum«, p. 125 og 279 f.), og med det heri liggende Forbehold tør man sikkert betragte en meget betydelig Del af Apokryfernes Dogmatik som fremmed Gods. Renan bemærker (Histoire du peuple d'Israël IV, p. 156), at »l'influence de la Perse est la plus profonde qu' Israël ait subie«, og ved Böklens Sammenstilling (Die Verwandschaft der jüdisch-christlichen mit der Parsischen Eschatologie) af en Række Paralleler til de jødiske Forestillinger fra Avestaliteraturen er denne Betragtning for Eschatologiens Vedkommende blevet i høj Grad sandsynlig; det er da ogsaa lykkedes Bousset (Rel. des Judent.[2], p. 577 ff.) overfor Söderbloms Standpunkt at godtgøre, at Analogierne er saa vidtgaaende, at Slægtskab og Afhængighed paa adskillige Omraader

derved er bevist, saa godt som det efter Sagens Natur er muligt. Og dette Resultat kan ikke omstødes af de Forskelle, som jo unægteligt ogsaa findes imellem senjødiske og parsistiske Tankegange; thi først maa man tage i Betragtning, at de fremmede Ideer, som før bemærket, maatte have en Tilknytning indenfor den israelitiske Religion; for saa vidt en saadan ikke fandtes, blev det nye enten slet ikke optaget, eller det optoges i en saa ændret Form og amalgameredes med helt andre Forestillinger, saaledes at det i sin jødiske Skikkelse overhovedet ikke blev til at kende igen. Og dernæst, naar der tales om parsistisk Indflydelse, skal der ikke derved uden videre tænkes paa Befrugtning fra den Tankeverden, der foreligger i Avesta[1]). Man kommer nemlig i saa Fald i Forlegenhed med Hensyn til det Spørgsmaal, naar og hvor da en saa nær Berøring mellem Jøder og Persere, som Forestillingsfællesskabet forudsætter, kunde være kommet i Stand; fra Iran er der langt til Palæstina, og nogen videre direkte Forbindelse mellem disse to Lande synes ikke at have fundet Sted efter Aleksander den Stores Tid.

Her er det imidlertid, at man i nyeste Tid er blevet opmærksom paa et Fænomen af vidtrækkende Betydning for Forstaaelsen af de religiøse Forhold i Diadochrigerne, nemlig den Synkretisme af iraniske og babyloniske Forestillinger, som maa være begyndt allerede i Achæmenidetiden, men som har fortsat sig under Aleksander og hans Efterfølgere. Hovedsædet for denne Proces var Egnene mellem Eufrat og Tigris' nedre Løb, specielt Babylon; og netop her fandtes siden Eksilet en meget betydningsfuld jødisk Menighed. Herfra udgik Restaurationen i Palæstina under Ezra og Nehemja i sidste Halvdel af 5. Aarhundrede, og herfra har den babyloniske Diaspora udbredt sig; fra Artaxerxes I's Tid (465—25) er der saaledes fundet jødiske Navne i Forretningsdokumenter, udstedte i det babyloniske Nippur (K. A. T.[3], p. 466 f.), og Josefos beretter (Ant. XII 148 [3, 4]) under Form af et Brev fra Antiochos den Store til Zeuxis, hans Feltherre, om, hvorledes denne Konge overførte 2,000 jødiske Familier fra Mesopotamien til Lydien og Frygien: *ἔδοξεν εἰς τὰ φρούρια καὶ τοὺς ἀναγκαιοτάτους τόπους τῶν ἀπὸ τῆς Μεσοποταμίας καὶ*

[1]) Det vilde derfor i denne Sammenhæng være af underordnet Betydning, om Darmesteters Datering af denne Literatur var rigtig — hvad den for øvrigt næppe er (cfr. Lehmann, Zarathustra I, p. 25 ff.).

Βαβυλωνίας Ἰουδαίων οἴκους δισχιλίους σὺν ἐπισκευῇ μεταγαγεῖν. Senere hører vi, at da Hyrkan maatte flygte for Herodes, begav han sig til Babylon og blev med Begejstring hyldet af de derboende Jøder (Ant. XV 14 ff. [2, 2]); fra de samme Egne stammede den berømte Lovlærer Hillel (J. E. VI, p. 397), og i den efterkristelige Tid rivaliserede Rabbinerne i Babylonien stærkt med deres Kolleger i de palæstinensiske Stæder (J. E. II, p. 404 f.). Disse Kendsgerninger vidner paa én Gang baade om den Betydning, som den jødiske Menighed i Babylon bestandig havde, og om den Forbindelse, den stadig bevarede med de palæstinensiske Brødre. Det er derfor rimeligt, at adskillige af Jøderne i det fjerne Østen har begivet sig til Moderlandet enten for at besøge Helligdommen og derefter vende tilbage eller for at følgé de med Ezra (Ezr. 8, 1 ff.) bortdragendes Eksempel og fæste varig Bopæl i Templets Nærhed; og det kan da ikke undre, om saadanne har bragt med til Palæstina fremmede Forestillinger og Sædvaner, som de maaske mere eller mindre ubevidst havde tilegnet sig derude i deres Udlændighed.

Og nu er det som sagt et Resultat af de nyeste Undersøgelser, at man netop i Babylon forefandt betydningsfulde Elementer af den parsistiske Religion. Allerede Anz havde (T. U. XV 4, p. 83 ff.) søgt at godtgøre, »dass es persische Ideen waren, die so anregend auf gewisse babylonische Kreise eingewirkt und dadurch die Geburt des Gnostizismus herbeigeführt haben« (p. 109); men det er dog først Cumont, der i sit berømte Værk om Mithrasreligionen har fremdraget det egentlige Bevismateriale for Teorien. Af stor Interesse er her en Ytring af Quintus Curtius Rufus, som i sin under Klaudius forfattede *Historia Alexandri* i Skildringen af Grækerkongens Indtog i Babylon bemærker: *Magi deinde suo more carmen canentes, post hos Chaldaei, Babyloniorumque non vates modo, sed etiam artifices cum fidibus sui generis ibant* (V 3, 22 Zumpt, p. 167). *Magi* er Betegnelse for de parsistiske Præster, og vi faar altsaa at vide, at paa Aleksander den Stores Tid eksisterede et saadant Præstekollegium i Babylon ved Siden af den indfødte Gejstlighed: *Chaldaei*, ja dette synes endog at have haft Forrangen. Babyloniske Magere omtales fremdeles under Diadocherne (Appian, Syriaca 58 Pariserudg., p. 203), og i Kejsertiden er det den almindelige Opfattelse, at Magernes Hjemsted overhovedet var Babylon. Jamblichos fortæller saaledes om Pythagoras, at han *εἰς Βαβυλῶνα*

ἀνήχθη, κἀκεῖ τοῖς Μάγοις ἀσμένοις ἄσμενος συνδιατρίψας (Vit. Pyth. 19 Westermann, p. 19, 23 f.), og Filostratos beretter ligeledes om sin Helt, at *εὕρημα τοὺς μάγους ἐποιεῖτο, οἱ Βαβυλῶνα καὶ Σοῦσα οἰκοῦσι* (Vit. Apollon. I 18 Conybeare I, p. 48). Lukian lader Menippos, der forgæves har søgt Lykken hos Filosofferne, tage sin Tilflugt til Magien: *καί μοί ποτε διαγρυπνοῦντι τούτων ἕνεκα ἔδοξεν ἐς Βαβυλῶνα ἐλθόντα δεηθῆναί τινος τῶν μάγων τῶν Ζωροάστρου μαθητῶν καὶ διαδόχων* (Menippus 6 Dindorf I, p. 162), og forudsætter altsaa ogsaa, at der i Babylon findes »Magere, Zoroasters Disciple og Arvtagere«; og endelig vidste Basilios af Kæsarea, at *τὸ τῶν μαγουσαίων ἔθνος .... ἀποίκων τὸ παλαιὸν ἐκ τῆς Βαβυλωνίας ἡμῖν ἐπεισαχθέντων* (Ep. 258 [ad Epiphanium] Migne P. G. XXXII, col. 952).

Paa en Sammensmeltning mellem parsistisk og babylonisk Religion tyder fremdeles de idelige Forvekslinger af *Magi* og *Chaldaei*, der forekommer hos græske Forfattere. Hippolyt har saaledes overleveret os et Udsagn af Aristoxenos (4. Aarhundrede f. Kr.) om, at *πρὸς Ζαράταν τὸν Χαλδαῖον ἐληλυθέναι Πυθαγόραν* (Phil. I 2 Duncker, p. 12, 57 f.); da det er meget nærliggende i Zaratos at se den samme Person, som Grækerne ellers kalder Zoroaster, altsaa den persiske Religionsstifter, foreligger følgelig her det højst ejendommelige Forhold, at denne er betegnet som *Χαλδαῖος*. Utvivlsomt er imidlertid Forvekslingen ogsaa faldet adskillige Oldtidsforfattere for Brystet, og derfor indfører de ved Siden af Perseren Zoroaster undertiden tillige en Kaldæer eller Assyrer Zaratos. Dette er saaledes Tilfældet med Klemens Aleksandrinus, der Strom. I 15 (69, 6) (Stählin II, p. 44, 5) nævner *Ζωροάστρην τὸν Μάγον τὸν Πέρσην* og kort efter (70, 1, p. 44, 8) taler om *Ζαράτῳ τῷ Ἀσσυρίῳ*, og med Porfyrios, der om Pythagoras beretter: *ἔν τε Βαβυλῶνι τοῖς τ᾽ ἄλλοις Χαλδαίοις συνεγένετο καὶ πρὸς Ζάβρατον ἀφίκετο* (Vit. Pyth. 12 Westermann, p. 89, 53 f.), samt endelig med Plinius, der (Nat. Hist. XXX 2 Detlefsen IV, p. 254) udtrykkelig skelner imellem Perseren Zoroaster og Mederen Zaratos. Endnu flere Eksempler nævner Windischmann (Zoroastr. Studien, p. 261 ff.), som vil give de paagældende Hjemmelsmænd Ret og virkelig betragte »Assyreren Zaratos« som en fra Zoroaster forskellig Person; men baade den Omstændighed, at vi bortset fra Navnet ellers intet ved om en saadan, og den Vaklen i Over-

leveringen, der snart gør ham til Assyrer, snart til Kaldæer og snart til Meder og desuden gengiver Navnet paa mange forskellige Maader, er tydelige Vidnesbyrd om, at »Assyreren« kun er en Dobbeltgænger af den persiske Religionsstifter og alene fremkommen, fordi senere Forfattere ikke kunde finde sig til Rette med, at han i deres Kilder var betegnet som »Kaldæer«. Den kunstige Distinktion mellem Zaratos og Zoroaster kunde da i Oldtiden heller ikke trænge igennem. Ammianus Marcellinus (XXIII 6, 32 Clark, p. 316, 8 ff.) bemærker om Plato: *cujus scientiae .... multa ex Chaldaeorum arcanis Bactrianus addidit Zoroastres, deinde Hystaspes rex prudentissimus, Darei pater*; og senere bliver det almindeligt at tale om Zoroaster og Hystaspes som Kaldæernes Førere og dem, der har lært Babylonierne Astronomi[1]). Paa jødisk-gnostisk Grund finder den samme Forestilling et Udtryk deri, at Nimrod identificeres med Zoroaster[2]).

Den udbredte Forveksling af Mager og Kaldæer, der ved Aristoxenos' Udsagn kan føres saa langt tilbage som til ca. 300 f. Kr., og den dermed nær forbundne Anskuelse, som gør den persiske Religionsstifter til Assyrer eller Babylonier, finder altsaa sin naturligste Forklaring derved, at Zarathustras Religion var trængt ind i Assyrien og Babylonien, d. v. s. Egnene mellem Eufrat og Tigris eller nærmere bestemt den sydlige Del af disse; og der er adskillige andre Vidnesbyrd, der tyder i samme Retning. Naar Herodot I 131 (Dindorf, p. 45, 37 ff.) i sin Skildring af Persernes Gudsdyrkelse bemærker *ἐπιμεμαθήκασι δὲ καὶ τῇ Οὐρανίῃ θύειν, παρά τε Ἀσσυρίων μαθόντες καὶ Ἀραβίων· καλεῦσι δὲ Ἀσσύριοι τὴν Ἀφροδίτην Μύλιττα, Ἀράβιοι δὲ Ἄλιττα, Πέρσαι δὲ Μίτραν*, er det vistnok berettiget deri at finde en Antydning af, at ca. 450 f. Kr. kendtes en persisk Guddom, hvad enten det nu var Mithras eller — da Herodot rimeligvis har gjort sig skyldig i en Forveksling — snarere Anahita i Mesopotamien

---

1) Udsagnene herom hos Bousset, Hauptprobl. der Gnosis, p. 376, efter Jackson, Zoroaster, der ikke findes paa vore Bibliotheker. — Endog til Island naaede denne Anskuelse; i et (uægte) formáli til Snorra Edda, som ikke findes i Finnur Jonssons Udg., men derimod i Þorleifur Jonssons (København 1875) hedder det nemlig (p. 5, 17 ff.) i Fortællingen om B a b e l staarnet; »ok sá, er fremstr var, hét Zóróastres; hann hló, fyrr enn hann grét, er hann kom í veröldina« (cfr. Fr. Focke, Weisheit Salomos, p. 127).

2) Hom. IX 4: *Νεβρώδ .... ὃν οἱ Ἕλληνες Ζωροάστρην προσηγόρευσαν*; cfr. Rec. IV 27 og I 30 samt Boussets interessante Ekskurs i Hauptprobl. der Gnosis, p. 369 ff.

og de endnu vestligere Landskaber; saafremt der virkelig ligger en Realitet til Grund for Meddelelsen, maa nemlig det genetiske Forhold mellem de analoge Religionsytringer efter al Sandsynlighed være det modsatte af, hvad den græske Opdagelsesrejsende og Historiker antager[1]); og et Aarhundrede senere hører vi i hvert Fald om en ivrig Propaganda for den persiske Anahita i disse Egne i det af Klemens Aleksandrinus overleverede Udsagn af Berossos om Perserkongen Artaxerxes III Ochos (362—38): ὃς πρῶτος τῆς Ἀφροδίτης Ἀναΐτιδος τὸ ἄγαλμα ἀναστήσας ἐν Βαβυλῶνι καὶ Σούσοις καὶ Ἐκβατάνοις Πέρσαις καὶ Βάκτροις καὶ Δαμασκῷ καὶ Σάρδεσιν ὑπέδειξε σέβειν (Protrept. V [65, 3] Stählin I, p. 50, 3 ff.). Dertil kommer saa desuden den Omstændighed, at da Babylon var Perserkongens Vinterresidens, maatte Byen alene af den Grund naturligt blive et af de ypperste Tilholdssteder for Magerne og deres Ideer; og disse var tilmed i Besiddelse af stor Levedygtighed; thi fra Babylonien fortsatte de tidligt deres Vandring Vest paa, saaledes at Basilios fra det kappadokiske Kæsaræa kunde bemærke, at de »i gamle Dage fra Babylon havde fundet Indgang hos os«, hvilken Notits yderligere bekræftes ved et Udsagn af Strabon[2]), og Bardesanes kender endog μαγουσαῖοι i Frygien og Galatien[3]).

Den Parsisme, som man mødte i Babylon, og som derfra fortsatte sin Vandring til Middelhavslandene, var imidlertid, som før bemærket, ikke Zarathustras Lære i dens Renhed; siden den udgik fra sit Hjemland, var den undergaaet forskellige Modifikationer, og navnlig havde den indoptaget i sig og assimileret sig med et meget stærkt babylonisk Element. Det var i og for sig en naturlig Udvikling, der fremkom som Følge af, at de to Religioners Repræsentanter kom til at leve Side om Side i en af Rigets Residensstæder. De persiske Konger var desuden meget tolerante overfor de undertvungne Folks Gudsdyrkelse; Kileindskrifterne viser saaledes, at Kyros har udgivet sig for en Dyrker

---

[1]) Oldenbergs Hypotese (Rel. des Veda, p. 185 ff.), hvorefter Herodot skulde have Ret, og Mithras virkelig oprindelig have haft hjemme hos den akkadiske eller semitiske Befolkning i Babylonien, nemlig som identisk med Solen, er næppe sandsynlig; cfr. Cumont I, p. 224.

[2]) ἐν δὲ τῇ Καππαδοκίᾳ (πολὺ γάρ ἐστι τὸ τῶν Μάγων φῦλον, οἳ καὶ Πύραιθοι καλοῦνται· πολλὰ δὲ καὶ τῶν Περσικῶν θεῶν ἱερά) οὐδὲ μαχαίρᾳ θύουσι κ. τ. λ. (XV 3, 15 Müller, p. 624, 8 ff.).

[3]) ἐξ ὧν εἰσι μέχρι νῦν πολλοὶ ἐν Μηδίᾳ καὶ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ἐν Φρυγίᾳ καὶ ἐν Γαλατίᾳ (Eusebios, Præp. evang. VI 10, 9 Heinichen I, p. 290).

af Bel-Merodach og Nebo, og at Kambyses har ofret til dem[1]); ja efter et Udsagn af Nikolaos Damaskenos skal Perserkongen i Anledning af en Drøm have raadspurgt *τοὺς ἐν Βαβυλῶνι Χαλδαίους* (Müller, Fragm. Hist. Græc. III, p. 399). Resultater af den derved begunstigede Synkretisme foreligger da heller ikke alene i den før omtalte almindelige Forveksling af Kaldæere og Magere og i de talrige Traditioner om Zoroaster som en Babylonier eller Assyrer, men de ytrer sig fremdeles i en vidtgaaende Identifikation af de to Religioners Guddomme: »Ahura-Mazda fut confondu avec Bel, qui règne sur le ciel, Anâhita fut assimilée à Ishtar, qui préside à la planète Vénus, et Mithra devint le Soleil Shamash« (Cumont I, p. 231). Og navnlig har vi Vidnesbyrd om denne Proces i to Religionsformer, hvortil vi desværre nu kun besidder ét meget mangelfuldt Kendskab, men som ikke desto mindre er af den allerstørste Interesse, nemlig Mithrasreligionen og Mandæismen[2]).

»Le mazdéisme des Perses en s'unissant à l'astrolâtrie chaldéenne a produit le mithriacisme«, siger Cumont (I, p. 8), og efter hans epokegørende Værk tør det betragtes som sikkert, at det er disse to orientalske Religioner, der har afgivet Grundelementerne til den Gudsdyrkelse, som efterhaanden fandt Vej til Romerrigets fjerneste Egne og i et Par Aarhundreder var den begyndende Kristendoms farligste Modstander. For den persiske Religions Vedkommende skulde Slægtskabsforholdet synes indlysende, idet Mithras jo er Navnet paa den iraniske Solguddom; men alligevel har man tidligere hyppigt været tilbøjelig til at betragte den orientalske Islæt som noget forholdsvis underordnet i Sammenligning med den Udviklingsproces, som Mithrasmysterierne har undergaaet paa græsk-romersk Grund[3]). Heroverfor fremhæver imidlertid Cumont, at det ikke kan være tvivlsomt »qu' au moment

---

[1]) Se Jeremias i Roschers Lex. der Myth. II 2, col. 2351.

[2]) En endnu senere Udløber af den babyloniske Religion har vi i de harraniske Sabiere, om hvilke Chwolsohn (Die Ssabier und der Ssabismus) har samlet de nu eksisterende Efterretninger; disse findes fortrinsvis hos muhammedanske Forfattere, hvad der naturligvis i ikke ringe Grad forringer deres historiske Paalidelighed; alt drejer sig her om Astrologi, medens parsistisk Islæt kun mærkes svagt; i det følgende vil vi dog af og til — med Forbehold — gøre Brug af de Analogier, som deri foreligger.

[3]) Cfr. saaledes Darmesteter i hans Oversættelse af Avesta (Annales du Musée Guimet XXII, p. 443): »L'étude de ses transformations et de son action appartient à l'histoire religieuse de l'Occident plus qu'à celle du Zoroastrisme ou de la Perse«.

où les mystères de Mithra pénétrèrent dans le monde latin, ce fût une religion entièrement développée dont les dogmes et les rites étaient fixés par une tradition séculaire« (I, p. 7), et Synspunkt, som bl. a. ogsaa Dieterich (Kleine Schriften, p. 255) godkender. At der i Mithrasreligionen findes ikke faa Uoverensstemmelser med Zarathustras Lære, saaledes som vi kender den fra Avesta, kan ikke rokke ved denne Kendsgerning; thi under Achæmeniderne var der ikke den Ensartethed med Hensyn til Lære og Ritus, som Tilfældet senere blev indenfor den parsistiske Religion; der forudsættes i Avesta talrige Sekter (E. Wilhelm i Z. D. M. G. 1890, p. 144 ff.), og selve denne hellige Bog var oprindelig kun »le catéchisme d'une minorité et non le code de lois de l'empire perse« (Bréal, Journal des Savants 1894, p. 154). Man vil derfor være berettiget til i den gamle persiske Religion at antage adskillige andre Forestillinger og Sædvaner end dem, vi har bevidnet i Avestaliteraturen. Og nu viser det sig netop, at de ganske vist kun højst ufuldkomne Oplysninger, som Indskrifter og Efterretninger hos græske Forfattere giver os om den Religionsform, der var den herskende ved Kyros' og hans Efterfølgeres Hof, paa adskillige Punkter er nærmere beslægtet med Mithrasdyrkernes Anskuelser end Avestas Teologi; men paa den anden Side er der mellem disse to religiøse Systemer alligevel saa mange Berøringspunkter og Overensstemmelser, at de nødvendigvis maa betragtes som to Skud paa den gamle persiske Religions fælles Stamme. Træffende bemærker Cumont om dette Forhold: »il ne faut pas chercher dans l'Avesta l'archétype des idées qui ont eu cours dans le mithriacisme: celui-ci s'est développé en dehors de la secte ou tribu iranienne dont l'Avesta était la bible, et n'a point subi l'influence du système dogmatique qu'il expose. Mais il n'en est pas moins vrai que les écrits zends ou pehlvis nous ont transmis le souvenir d'une foule de conceptions, de mythes et de pratiques empruntés à la vieille religion de l'Iran, et qui s'étaient également conservés, peut-être sous une forme peu différente, dans le culte propagé en Occident« (I, p. 72).

Og paa samme Maade er det aabenbart, at der i Mithrasreligionen ogsaa gør sig et babylonisk Element gældende. Fordi de fleste Kileindskrifter skriver sig fra en Tid, der ligger mindst et Aartusende forud for vor Æra, er man hyppigt tilbøjelig til at betragte den babyloniske Religion som et Fænomen, der ganske

havde ophørt med at eksistere paa det Tidspunkt, der her kommer i Betragtning; men dette er i Virkeligheden en urigtig Opfattelse. Vi kender nu Indskrifter, der godtgør, at det babylonisk-assyriske Sprog har levet videre i det mindste til langt ned i det første førkristelige Aarhundrede[1]); og at det samme har været Tilfældet med den babyloniske Religion, fremgaar ikke blot af de i disse Tekster forekommende Personnavne, der ofte indeholder Benævnelserne paa de gamle Guddomme, men vi har tillige religiøse Tekster fra dette Tidsrum; en Bøn til Gudinden Ištar er saaledes dateret til den seleucidiske Æras Aar 226 (ɔ: 86 f. Kr.)[2]). Selvfølgelig har Religionen i de mange Aarhundreder gennemløbet en lang Udviklingsproces, og vi formaar desværre ikke i det enkelte at angive, hvilke Forandringer den derved er undergaaet; men utvivlsomt har dog Anz Ret, naar han (T. U. XV 4, p. 64 ff.) formoder, at Astrologi og Magi har været blandt de Elementer, der fra de gamle Tider har levet videre lige til det sidste. Nu spillede netop astrologiske Spekulationer en meget betydelig Rolle i Mithrasreligionen, hvorom et tilstrækkeligt Vidnesbyrd foreligger i Kelsos' bekendte Meddelelse om det i Mysterierne almindelige Symbol: en *κλῖμαξ ἑπτάπυλος* med de enkelte Porte hver især af forskellige Metaller og en af de syv Planetguddomme som Vogter (C. Cels. VI 22 Koetschau II, p. 92, 6 ff.); og netop denne Forestillings babyloniske Herkomst lader sig med stor Sandsynlighed godtgøre (Anz, anf. Skr., p. 78 ff.; Cumont I, p. 38 f.), ligesom i det hele den Dyrkelse af Planeterne og Dyrekredsens Stjernebilleder, som en stor Mængde af de fundne Mithrasmonumenter fortæller om (Cumont I, p. 109 ff.), tydeligt viser hen til det gamle Kaldæas Religion; sammesteds maa man sikkert ogsaa søge Oprindelsen til den paa astrologiske Forestillinger hvilende fatalistiske Skæbnetro, som var den avestiske Mazdaisme fuldstændig fremmed (Cumont I, p. 120, 301), og endelig spiller Magien, som jo fra gammel Tid i Babylonien havde haft nogle af sine mest ivrige Udøvere, for Mithrasdyrkerne en meget betydelig Rolle (cfr. Cumont I, p. 36 ff., 301 f. og især det II, p. 20 anførte Udsagn af Julian, Orat. V). Mithras-

---

[1]) Cfr. Strassmaier i Zeitschrift für Assyriologie 1888, p. 129 ff., Epping og Strassmaier i Zeitschrift für Assyriologie 1890, p. 341 ff., og 1892, p. 220 ff., samt endelig Gutbrod i samme Tidsskrift 1891, p. 26 ff.

[2]) Cfr. George Reisner, Sumerisch-babylonische Hymnen nach Thontafeln griechischer Zeit, p. XIV, og Anz T. U. XV 4, p. 60.

mysterierne er da »les héritiers directs du mazdéisme, tel qu'il était pratiqué à Babylone sous les derniers rois Achéménides« (Cumont I, p. 11), eller som man maaske kort kunde udtrykke det: Parsisme med babylonisk Islæt.

Men Synkretismen i Babylonien rummede mange Muligheder, og paa det modsatte Alternativ: babylonisk Religion med iranisk Islæt har vi ogsaa et Eksempel, nemlig i Mandæismen. Navnlig ved Brandts Undersøgelser er det godtgjort, at der her utvivlsomt foreligger en sen Udløber af den gamle babyloniske Religion. De mytologiske Spekulationer har ganske vist i Tidens Løb gennemgaaet mange Forvandlinger, og Elementer af vidt forskellig Herkomst er blevet indoptagne deri; men alligevel skinner dog netop i den mandæiske Mytologi det gammelbabyloniske Grundlag igennem (cfr. Brandt, Mand. Rel., p. 182 ff.). Skildringen af Hibil-Ziwas Rejse til Underverdenen i 8. Traktat af højre Genza (oversat i Mand. Schrift., p. 137 ff.) gaar saaledes øjensynlig tilbage til Ištars, og de »mørke Vande« i Underverdenen, hvorom der hyppigt er Tale, modsvarer den babyloniske Forestilling om Tiamat; Myten om Marduks Kamp med dette Uhyre kender Mandæerne som Hibil-Ziwas Kamp med Krûn (Mand. Schrift., p. 150 ff.), og i deres Lærdomme spores ligeledes en Række af de Traditioner, der knyttede sig til Eas Kultus i Eridu, ogsaa kendt fra Berossos' Meddelelser om Ὠάννης (cfr. K. A. T.[3], p. 358 ff., Anz, T. U. XV 4, p. 100 ff., og Brandt, Mand. Rel., p. 184 ff.). De beskæftigede sig desuden ivrigt med Astrologi, Babyloniernes gamle Kunst (Mand. Rel., p. 116), og deres hellige Sprog er »wie schon Chwolsohn für wahrscheinlich hielt (Ssabier I, 22) und Nöldeke über jeden Zweifel erhoben hat, keine andere als die, welche von Alters in dem untern Babylonien gesprochen wurde« (Mand. Rel., p. 72).

Men ved Siden af det babyloniske Grundlag er de senere indkomne Elementer af den persiske Religion heller ikke til at tage Fejl af. Modsætningen mellem godt og ondt udtrykker Mandæismen saaledes ved en skarp Dualisme mellem Lys og Mørke, hvad de omfattende Spekulationer om »Lyskongen«, מַאלְכָא רבא (ראמא) דְנהורא (cfr. Mand. Rel., p. 39 ff.), tilstrækkeligt godtgør; og den mandæiske Eschatologi frembyder ligeledes store Lighedspunkter med den iraniske, saaledes som det for et enkelt Punkts Vedkommende (Sjælens Skæbne efter Døden) træffende er eftervist af Brandt (J. pr. Th. 1892, p. 405 ff. og 575 ff.) og Bousset

(Arch. f. Rel. 1901, p. 155 ff.). Dajwa = pers. daeva forekommer som Benævnelse for Dæmoner, og Mambuha og Pehta, den hellige Spise, svarer til Haoma og Daruns (Mand. Rel., p. 43 og 203). Et ejendommeligt Vidnesbyrd om den persiske Religions Indflydelse foreligger endvidere deri, at de gamle babyloniske Planetguddomme i den mandæiske Gnosis fremtræder som dæmoniske, djævelske Væsener (cfr. den udførlige Redegørelse derfor hos Bousset, Hauptprobl. der Gnosis, p. 27 ff.); det er jo nemlig et velkendt religionshistorisk Fænomen, at naar et teologisk System besejres af og indoptages i et andet, da bliver det besejredes Guddomme degraderede til Dæmoner; som den nye, sejrrigt fremtrængende Bevægelse kan vel her kun Parsismen komme i Betragtning, og interessant er det i øvrigt, at der ogsaa i de seneste Lag af denne selv findes Spor af Dæmonisering af Planetguddommene (Bousset, Hauptprobl. der Gnosis, p. 41 ff.). At den persiske Religion derimod kun skulde have udøvet sin Indflydelse paa Mandæismen formidlet gennem Jødedommen, saaledes som Wellhausen i en Anmeldelse af Brandts Bog (Deutsche Literaturzeitung 1890, col. 1497 ff.) er tilbøjelig til at antage, tør vistnok betragtes som udelukket; dels indeholder det mandæiske System langt flere iraniske Forestillinger end Jødedommen, og dels har de fælles ingenlunde i den mandæiske Form noget jødisk Præg; vel har Mandæismen gjort en hel Del Laan ogsaa hos den gammeltestamentlige Religion, men dette kan selvfølgelig ikke bevise, at man udelukkende har øst af denne Kilde; tværtimod var Optagelsen af adskilligt bibelsk Stof en ganske naturlig Ting i Betragtning af den Rolle, som den jødiske Menighed havde spillet i Babylon lige siden Eksilet; men der var jo ogsaa dér andre religiøse Strømninger, som Mandæerne kunde modtage Impulser fra. En Del af de gammeltestamentlige Bestanddele er efter al Sandsynlighed desuden først optaget gennem Kristendommens Formidling og hører saaledes til de yngre Lag i den mandæiske Overlevering; thi med Rette har sikkert Brandt (Mand. Rel., p. 132 ff.) udskilt de kristelige Elementer og henført dem til et senere Tidspunkt af Sektens Udviklingshistorie; naar Mandæerne selv betragter sig som Disciple af Johannes den Døber og kalder sig Nasoraje, betyder dette nemlig ikke, at de i Virkeligheden er Efterkommere af en kristen Sekt; men det beror kun paa senere Fiktioner, der intet har med den historiske Virkelighed at gøre.

»Nicht zu denken ist nach näherer Erforschung und prüfender Vergleichung der Mandäerlehre an eine Abkunft der Mandäer aus Palästina und an eine jüdische oder christliche Basis der Lehre« (Kessler, R. E. XII, p. 179); Oprindelsen maa søges andetsteds, og i den Henseende gælder, at det mandæiske System »eine Mischbildung ist, die neben beträchtlicher Beinflüssung durch die babylonische Religion auch starke Spuren persischen Einflusses zeigt« (Bousset, Arch. f. Rel. 1901, p. 229).

Tør det da saaledes betragtes som bevist, at Babylon og i det hele Mesopotamien har været Sædet for en omfattende Sammensmeltningsproces af persiske og babyloniske Religionselementer, og er det endvidere sandsynligt, at der har været en ret livlig Forbindelse eller i hvert Fald Samkvem imellem Jøderne dér og deres Landsmænd i Palæstina, opstaar naturligt det Spørgsmaal, om ikke Oprindelsen til Essæismens gaadefulde Fremtoning skulde søges i disse orientalske Egne. I Virkeligheden er dette vistnok højst sandsynligt, men noget absolut tvingende Bevis derfor er det vanskeligt at føre, fordi vi kun ved, at Synkretismen har fundet Sted i Babylon, ikke derimod noget nærmere om, hvorledes dens Resultater dér saa ud i de nærmeste tre Aarhundreder f. Kr., ud over hvad vi kan slutte os til, dels ved at søge tilbage til Forudsætningerne for Mithrasmysterier og Mandæisme, og dels ved at regne med en videre Udvikling af de gamle persiske og babyloniske Religioner, og en saadan Fremgangsmaade giver naturligvis ikke noget særlig sikkert Grundlag. Et ikke uvigtigt Moment er det dog, at de ældste Efterretninger om egentlige Mithrasmysterier og rimeligvis ogsaa de ældste os bekendte Bestanddele af Mandæismen kan føres tilbage til det samme Tidsrum, hvori Essæismen, saa vidt vi skønner, er fremtraadt i Palæstina.

Hvad Mithrasreligionens Alder angaar, har vi først det interessante Vidnesbyrd hos Plutarch, der om de kilikiske Sørøvere, som Pompejus overvandt Aar 67 f. Kr., beretter: *ξένας δὲ θυσίας ἔθυον αὐτοὶ τὰς ἐν Ὀλύμπῳ καὶ τελετάς τινας ἀποῤῥήτους ἐτέλουν, ὧν ἡ τοῦ Μίθρου καὶ μέχρι δεῦρο διασώζεται καταδειχθεῖσα πρότερον ὑπ᾽ ἐκείνων* (Vit. Pomp. 24, 3 Doehner II, p. 752, 45 ff.); dernæst tyder den Indskrift, som Kong Antiochos af Kommagene (69—34 f. Kr.) satte paa Templet i Nemrud Dagh (se Cumont II, p. 89 ff. og 187 ff.), paa, at ogsaa han har været Mithrasdyrker; og endelig er der i Rhodandos i Kappadocien fundet en ligeledes før-

kristelig Indskrift, hvor det om en στρατηγός med et persisk Navn hedder ἐμάγευσε Μίθρῃ (Grégoire, Academie des inscript. et belles-lettres, comptes rendus 1908, p. 440). Vi har altsaa Mithrasmysterierne bevidnet paa den lilleasiatiske Halvø i første Aarhundrede f. Kr., ɔ: samtidig med at Essæismen dukkede op i Palæstina. At Mysterierne først skulde være fremkomne i Lilleasien, som Carl Clemen (Einfluss der Mysterienrel., p. 10) antager, er vel næppe sandsynligt, naar det kan godtgøres, at de religiøse Elementer, som deri spillede Hovedrollen, er komne fra Babylon. Clemen's Argumentation: »entstanden werden sie nicht in Persien sein (denn da war dazu wenigstens in achämenidischer Zeit keine Veranlassung) sondern in Kleinasien«, betyder da heller ikke meget; thi rent bortset fra, at det er vanskeligt at afgøre, hvorvidt der i Achæmenidetiden fandtes tilstrækkelig »Foranledning«, er der jo ingen, der tænker paa, at de skulde have udviklet sig i Persien, men derimod vel i Babylonien. At Mithrasreligionen først paa hellenistisk Grund skulde have antaget Karakteren af en Mysteriekult, er ogsaa et Postulat, som næppe lader sig retfærdiggøre (cfr. senere).

Med Hensyn til Mandæismens Alder er vi udelukkende henvist til Formodninger; de ældste Bestanddele af Genza, Sektens hellige Skrift, gaar nemlig i deres nuværende Skikkelse kun tilbage til Tidsrummet mellem 650 og 900 e. Kr. (Nöldeke, Mand. Gram., p. XXII), men utvivlsomt er de fremkomne ved en Bearbejdelse af langt ældre Haandskrifter; og da Redaktorernes Virksomhed nærmest kun har bestaaet i at samle og bevare saa meget som muligt af de forskellige eksisterende religiøse Tekster, idet man ligesom ved Koranens Tilblivelse intet Hensyn tog til Kronologi og Sammenhæng, lader der sig i den mandæiske Literatur udskille forskellige Lag af Overleveringen; i de ældste af disse mærkes der intet Spor af kristelig Paavirkning, og det ligger da nær at datere deres Tilblivelse til Tiden forud for Sektens Berøring med Kristendommen. Nu er det ganske vist ikke let at bestemme, naar denne Religion er kommen til de mesopotamiske Egne; efter Konstantins Tid udbredte den sig med stor Kraft, men allerede i andet Aarhundrede har der vel eksisteret smaa kristne Menigheder (Chwolsohn, Ssabier I, p. 446 f.); saafremt de omtalte Bestanddele af Genza er ældre, føres vi altsaa med Brandt (Mand. Schrift., p. XII) til den Antagelse, at allerede omkring vor Tidsregnings Begyndelse havde den Sammenblanding af babyloniske, persiske og jødiske

Forestillinger, som den mandæiske Gnosis i dens ældste Skikkelse repræsenterer, fundet betydelig Udbredelse i Babylonien og tilgrænsende Egne.

Søger vi nu i disse Omgivelser efter Analoga til, hvad vi i det foregaaende Afsnit har bestemt som de mest karakteristiske essæiske Ejendommeligheder, vil det vise sig, at der lader sig paapege en Række betydningsfulde Overensstemmelser. Et af de mest fremtrædende Træk indenfor Mithrasreligionen var de syv Grader eller Klasser, hvori Mysterne var inddelte. Vi har hos Hieronymus (Ep. 107, 2 [ad Lætam] Hilberg II, p. 292, 5 f.) overleveret Navnene paa disse, nemlig: *Corax*, *Cryphius*, *Miles*, *Leo*, *Perses*, *Heliodromus*, *Pater*; men et Udsagn hos Porfyrios (De abstin. IV 16 Nauck, p. 254, 5 ff.; cfr. Cumont. II, p. 42) og et Par Indskrifter (Cumont II, p. 172 f.) kunde ganske vist tyde paa, at man maaske i Orienten har anvendt andre Benævnelser. Under alle Omstændigheder avancerede Mithrasmysten i en saadan bestemt Rækkefølge ligesom Essæerne κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως; efter i nogen Tid at have været »Ravn« blev han altsaa forfremmet til de »skjultes« Grad, hvorefter han blev »Soldat« o. s. v. En meget interessant Omstændighed ved den mithriske Klasseinddeling fremgaar yderligere af en Passus i det før nævnte Porfyriossted, hvor det hedder: ὡς τοὺς μὲν μετέχοντας τῶν αὐτῶν ὀργίων μύστας λέοντας καλεῖν, τὰς δὲ γυναῖκας λεαίνας, τοὺς δὲ ὑπηρετοῦντας κόρακας. Det siges jo nemlig her, at kun de Medlemmer, som havde naaet »Løven«s Grad, var virkelige Deltagere i Mysterierne (μετέχοντες), hvorimod de tre første Trin dannede en Slags Noviciat, ὑπηρετοῦντες. Har vi nu haft Ret i den ovenfor fremsatte Formodning, at de fire Essæergrader skal søges blandt de virkelige Medlemmer af Samfundet, og at det treaarige Noviciat viser hen til tre Trin paa det forberedende Stadium, er Overensstemmelsen mellem de to Mysterieordener paa dette Punkt iøjnefaldende. Maaske er det heller ikke helt tilfældigt, at Filon fremhæver, at indenfor Therapeutsamfundet er det de unge Medlemmer, som tjener (ὑπουργεῖν), medens de ældre er at betragte som πατέρες. Dette sidste var netop Navnet paa den højeste mithriske Mysteriegrad, men da denne Betegnelse er laant »aux thiases grecs, où cette appellation honorifique est fréquente pour désigner les directeurs de la communauté« (Cumont I, p. 317), og altsaa muligvis er et specielt occidentalt Fænomen, tør man ikke lægge synderlig

Vægt derpaa; Navnene paa de syv Grader kan jo, som før antydet, have været noget forskellige i Østen og Vesten.

Hvorvidt der har eksisteret Bestemmelser om, at Mithrasmysterne skulde blive staaende et bestemt Tidsrum paa ethvert Trin af Rangstigen, før de kunde rykke op paa det næste, saaledes som Tilfældet var med Noviceklasserne hos Essæerne, ved vi desværre ikke. Imidlertid er »Løve«-Graden den, som er hyppigst omtalt paa Indskrifterne (Cumont I, p. 317), og det er vel i det hele taget rimeligt, at man er sluppet forholdsvis hurtigt over de tre Novicegrader; tre Aar som hos Essæerne vilde være et meget passende Tidsrum; men som sagt, vi ved intet derom. Cumont formoder, at »les Pères décidaient probablement quand le novice était suffisamment préparé à recevoir l'initiation supérieure« (I, p. 318); og dette vilde stemme meget godt med, at det ogsaa af den essæiske Novice krævedes, at han *φανεὶς ἄξιος*, for at han kunde rykke op til den højere Grad. Endelig kunde man maaske finde et Lighedspunkt deri, at imellem Mithrasdyrkerne indbyrdes, spillede det ikke nogen Rolle, om en i det borgerlige Liv var Slave; »les monuments mentionnent souvent les noms d'esclaves à côté de ceux d'hommes libres, et ce sont parfois ceux-là qui ont le grade le plus élevé parmi les initiés« (Cumont I, p. 276); og fælles for Essæere og Mithrasdyrkere har det efter al Sandsynlighed ligeledes været, at Gradsforskellen kun spillede en Rolle ved de kultiske Sammenkomster (cfr. tidligere p. 155).

Indenfor den mandæiske Religion findes der derimod, saa vidt vi kender til den, ingen Spor af en tilsvarende Klasseinddeling. Man kunde henvise til, hvad Siouffi (Études sur la religion des Soubbas, p. 67 ff.) beretter om de vordende Gejstlige, at de i Syvaarsalderen begyndte som Lærlinge hos de fungerende Præster og tillige som disses *ὑπηρέτεις*; efter 12 Aars Tjeneste avancerede Disciplen til Šganda ɔ: Diakon og deltog som saadan i Kultushandlingerne, men først ½ eller 1 Aar derefter kunde han underkaste sig Prøven for at blive Præst; hvis Menigheden da fandt noget at udsætte paa Kandidaten, maatte han i endnu længere Tid vedblive at være Šganda; ellers blev han optaget i Præsteskabet[1]), hvis esoteriske Karakter pointeredes derved, at en Præst ikke

[1]) Petermanns Angivelser (Reisen II, p. 463 f.) afviger betydeligt fra Siouffis; cfr. Brandt, Mand. Rel., p. 119 f.

kunde spise sammen med almindelige Mandæere, men maatte have særskilt Mad, Service og Bord (Mand. Rel., p. 120). Imidlertid er det dog tvivlsomt, om Mandæismen virkelig paa dette Punkt frembyder nogen Analogi til Essæismen[1]), og maaske kunde dette atter staa i Forbindelse med, at Inddelingen i forskellige Renhedsklasser fortrinsvis synes at være af parsistisk Oprindelse. Magerne i Persien udgjorde et fast afgrænset, esoterisk Samfund, der efter Eubulos' Udsagn (Porfyrios, De abstin. IV 16 Nauck, p. 253, 18 ff.) var inddelt i *τρία γένη*, efter Sammenhængen tre Grader, den ene højere end den anden. Derimod beror det sikkert paa babylonisk Indflydelse, at de tre Grader er blevet udvidede til syv; thi de mithriske Mysteriegrader svarede — som det senere skal blive nærmere omtalt — til de syv Planetsfærer, som Sjælen efter Døden maa passere. Det hermed antydede persisk-babyloniske Grundlag for Klasseinddelingen gør det i allerhøjeste Grad usandsynligt, at denne først skulde være opstaaet, da Mithrasmysterierne naaede til de occidentalske Egne; muligvis kan Benævnelserne paa de forskellige Grader have forandret sig, men selve Kernen i den syvfoldige Klasseinddeling hører sikkert hjemme i Orienten.[2])

Vender vi os dernæst til Optagelsen i Samfundet og Forfremmelsen fra den ene Grad til den anden, finder vi, at ogsaa i Mithrasmysterierne foregik dette ved en højtidelig Initiation (Tertullian, De corona 15 Oehler II, p. 456; cfr. Cumont II, p. 50), ja denne synes — i hvert Fald for »Løvernes« Vedkommende — at være benævnt *sacramentum* (Adv. Marc. I 13 Oehler II, p. 62; cfr. Cumont II, p. 50), hvori vel ligger, at man af Initianden har forlangt *ὅρκοι φρικώδεις*; og Analogien med Forholdet hos Essæerne træder endnu klarere frem, naar man erindrer, at »Løve«-Graden netop betegnede Overgangen til *μετέχοντες*. Hvilke Forpligtelser *sacramentum* medførte, kan heller ikke være tvivlsomt; »le candidat s'engageait avant tout à ne pas divulguer les doctrines et les rites qui lui seraient révélés« (Cumont I, p. 318 f.).

At nu saavel de essæiske som de mithriske *μυστήρια* virkelig var et orientalsk Fænomen, bliver yderligere sandsynligt, fordi

---

[1]) Det samme gælder den mandæiske Betragtning af Slaveriet, hvorom Bestemmelserne i øvrigt synes at være noget uklare; dog gælder det, at ingen Mandæer bør være Slave (cfr. Brandt, Mand. Rel., p. 86).

[2]) Cfr. ogsaa an-Nadims Skildring af Sabierne som en Mysteriemenighed hos Chwolsohn, Ssabier II, p. 45 ff., og Ekskursen, p. 319 ff.

de antike Forfattere ofte fremhæver den Hemmelighedsfuldhed, hvormed de persiske Magere omgav sig; *ἕτερος δὲ μῦθος ἐν ἀπορρήτοις τελεταῖς ὑπὸ μάγων ἀνδρῶν ᾄδεται θαυμαζόμενος*, siger saaledes Dion Chrysostomos (Orat. XXXVI 39 Arnim II, p. 11, 13 f.), og om *μαγουσαῖοι* meddeler Bardesanes (hos Eusebios, Præp. evang. VI 10, 22 Heinichen I, p. 294), at de *τοὺς τῶν προγόνων φυλάσσοντες νόμους καὶ τῶν μυστηρίων αὐτῶν τὰς τελετάς* Orientalsk Herkomst røber fremdeles de elchasæiske Vidnerækker, der, som tidligere omtalt, rimeligvis tillige er essæiske; det er nemlig lidet rimeligt, at Syvtallet skulde være fremkommet derved, at man føjede to sakramentale Elementer til de fire eller fem kosmiske, som man kendte fra den græske Verden[1]); thi disse to Arter af Elementer er dog saa uensartede, at deres Sammenstilling ikke godt kan forklares uden ud fra Hensynet til en allerede faststaaende Talstørrelse; men Syvtallet i Forbindelse med de kosmiske Elementer viser utvivlsomt hen til Orienten. Af Herodot I 131 (Dindorf, p. 45, 33 ff.) erfarer vi, at hos Perserne var syv Væsener Genstand for guddommelig Tilbedelse, nemlig: Himlen, Solen, Maanen, Jorden, Ilden, Vandet og Vindene[2]); og den samme Meddelelse findes hos Strabon XV 3, 13 (Müller, p. 623, 38 ff.): ..... *τὸν οὐρανὸν ἡγούμενοι Δία· τιμῶσι δὲ καὶ Ἥλιον, ὃν καλοῦσι Μίθρην, καὶ Σελήνην καὶ Ἀφροδίτην καὶ πῦρ καὶ γῆν καὶ ἀνέμους καὶ ὕδωρ*, idet det nemlig her er klart, at Selene og Afrodite kun er to forskellige Navne for det samme Væsen: Maanen. Endelig har denne Lære ogsaa været Aristides bekendt; thi i sin *ἀπολογία περὶ θεοσεβείας* begynder han Kap. 3 (Henneckes Rekonstruktion, p. 11, 5 ff.) en Beskrivelse af *τίνες μετέχουσι τῆς πλάνης* med følgende Sætning: *οἱ μὲν γὰρ βάρβαροι μὴ εἰδότες θεόν, ἐπλανήθησαν ὀπίσω τῶν στοιχείων*; i Stedet for *βάρβαροι*, som Hennecke foretrækker efter den syriske Tekst, har den græske Overlevering *Χαλδαῖοι*, og efter al Sandsynlighed er denne Læsemaade her den rette; thi som før (p. 331 f.) eftervist, stod »Per-

---

[1]) I Almindelighed regnede Grækerne kun med fire Elementer; Pythagoræerne havde dog fem, og det samme Antal har ligeledes Aristoteles, idet han til de fire sædvanlige føjer *αἰθήρ*, som han benævner *πρῶτον στοιχεῖον* eller *τὸ ἄνω στοιχεῖον* (Diels, Elementum, p. 26).

[2]) *οἱ δὲ νομίζουσι Διὶ μὲν ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν οὐρέων ἀναβαίνοντες θυσίας ἔρδειν, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλεῦντες· θύουσι δὲ ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι.*

ser« og »Kaldæer« for den hellenistiske Bevidsthed hyppigt som saa temmelig det samme; i hvert Tilfælde er der mellem de Eksempler, som Aristides i Cap. 4—6 giver paa Elementardyrkelse — det er Tilbedelse af *οὐρανός, γῆ, ὕδωρ, πῦρ, ἀνέμων πνοή, ἥλιος* og *σελήνη* — og de Guddomme, som efter Herodots og Strabons Udsagn nyder guddommelig Ærefrygt hos Perserne, en saa overraskende Overensstemmelse, at selv om *βάρβαροι* skulde være den rigtige Læsemaade, maa der dog derved være tænkt paa saadanne orientalske Religionsdyrkere, ligesom Erindringen om, at Perserne tilbad Elementerne, ogsaa er bevaret hos senere kristelige Forfattere. Indenfor Mithrasreligionen har den samme Elementardyrkelse haft den allerstørste Betydning[1]), hvilket alene fremgaar af de mange symbolske Fremstillinger paa de Mindesmærker, som vi har bevaret om denne Religion; og i Betragtning af, at iranisk Indflydelse paa mange andre Omraader over Babylon er naaet til Palæstina, tør det vistnok betragtes som sandsynligt, at ogsaa de syv Elementarguddomme oprindelig kunde stamme fra Parsismen. For at den persiske Række skal blive til de syv »Vidner«, som Elchasai lærte, maa Solen, Maanen og Ilden erstattes med Brød, Salt og Æther; men Motiverne hertil er i Virkeligheden heller ikke fjerntliggende. Profeten var Modstander af den Tilbedelse af Solen, som han havde iagttaget bl. a. hos Essæerne; for at modvirke den hos sine egne Tilhængere foreskrev han Jerusalem som Kibla i Stedet for Østen, hvorved Fristelsen til at tilbede den opgaaende Sol laa nær; Hær. XIX 3 Dindorf I, p. 327, 3 ff. refererer Epifanios hans udførlige Forskrift derom. Fremdeles maatte naturligvis Solen fjernes af den Vidnerække, hvis Anvendelse alene til Helbredelse af Sygdomme jo vilde gøre den bekendt i vide Kredse; Maanen er rimeligvis ogsaa blevet anset for farlig, og den har saa meget desto lettere kunnet forsvinde sammen med Solen, som Elchasai fra det Kultmaaltid, som han fejrede sammen med sine Tilhængere, netop havde to Elementer, Salt og Brød, der passende kunde sættes i Stedet, idet disse ligesom de kosmiske ansaas for at være i Besiddelse af guddommelige Kræfter. Med Bekæmpelsen af Ofrene hænger, som før (p. 267 f.) antydet, rimeligvis Profetens Aversion mod Ilden sammen; under alle Om-

---

[1]) »Toutes ces divinités ont, en effet, été l'objet d'un culte dans le mithriacisme« (Cumont II, p. 460).

stændigheder er denne bevidnet ved Citatet af hans egen Forkyndelse Hær. XIX 3 Dindorf, p. I 327, 19 ff.; det ligger da nær at antage, at han paa Grund af den i Oldtiden hyppigt antagne Lighed mellem Ild og Luft har indsat *ἀήρ* (syrisk: *'â 'ar*) i Ildens Sted, og dette Ord kan da ved Oversættelsen til Græsk være blevet gengivet ved *αἰθήρ*. Denne Forklaring turde være langt sandsynligere end Formodningen om, at i den græske Elementrække skulde Himmelen have indtaget Ildens Plads.

Som Vidnerækkerne viser ogsaa den magiske Anvendelse af *τὰ ὀνόματα τῶν ἀγγέλων* tilbage til Babylonien og Persien; vel var sligt en Praksis, som var saare udbredt overalt i Oldtiden, men de to nævnte Lande har dog i særlig Grad dannet Udgangspunktet for Troen paa Navnets magiske Kraft; kun Ægypten kunde maaske i den Henseende stilles ved Siden af dem. Velkendt er disse Forestillinger fra de babyloniske Besværgelsestavler; i den Samling af saadanne, som Tallquist har udgivet, den saakaldte Maqlu-Serie (Act. Societ. Fennicæ XX 6), hedder det f. Eks. V 180 ff.: »Bei Šamaš, dem mächtigen, seiet beschworen! Bei Êa, dem herren der gesammtheit, seiet beschworen! Bei Marduk, dem grossmagier der götter, seiet beschworen! Bei dem Feuergott, euren verbrenner, seiet beschworen!« (Overs., p. 83); og ganske paa samme Maade i en anden Serie, de af Zimmern udgivne Surpu-Tavler, IV 66 ff.: »Durch die Weisheit *eures heiligen Namens* werde entfernt, getilgt, vertrieben die Sünde, der Bann, die zum Unheil der Menschen geschaffen sind«, hvorefter følger Opregning af en Række Gudenavne[1]). I en Hymne til Marduk, Eas ældste Søn, lyder Bønnen: »...... le miséricordieux qui rapelle les morts à la vie, Silik-mulu-hi, roi du ciel et de la terre, — *j'ai invoqué ton nom,* j'ai invoqué ta sublimeté; — *la commêmoration de ton nom, que les dieux* (*la célébrent*); — la soumission à toi, qu'ils (la bénissent). — Que celui dont la maladie est douloureuse soit (délivré). — (Guéris) la peste, la fièvre, l'ulcère« (Lenormant, Histoire ancienne V, p. 196 f.); men større og mægtigere end alle andre Navne er det hemmelighedsfulde og guddommelige Navn, som Ea alene kender: »devant ce nom, tout fléchit dans le ciel, sur la terre et dans les enfers; c'est celui qui seul parvient à dompter les maskim et à arrêter leurs ravages. Les dieux eux-mêmes sont enchaînés

[1]) Citeret efter Heitmüller, Im Namen Jesu, p. 189, da Zimmerns Bog ikke findes paa vore Biblioteker.

par ce nom et lui obéissent« (Lenormant, Magie, p. 40); og kun ved dettes Hjælp lykkedes det at faa Ištar fri, da hun holdtes i Fangenskab af Underverdenens Gudinde Allatu; »prononce-lui le nom des grands dieux«, saaledes lyder Eas Anvisning i den bekendte Beretning (Lenormant, Magie, p. 40).

En ikke ringere Rolle spiller imidlertid Navnemagien indenfor den persiske Religion. »Les spéculations sur la puissance du nom divin ont toujours été un sujet favori dans le Parsisme«, bemærker Darmesteter i sin Oversættelse af Zend Avesta (Annales du musée Guimet XXII, p. 331), og denne Sætning kunde belægges med mange Eksempler; her skal kun anføres et Par til Illustration af den Magt, som Avestaliteraturen tillægger Amesha-Speñtas' Navne; de formaar nemlig at helbrede og slaa Dæmonerne paa Flugt, ganske paa samme Maade som Tilfældet sikkert har været med **τὰ ὀνόματα τῶν ἀγγέλων** hos Essæerne. I Ormazd Yasht tilflyder der Zarathustra følgende Belæring fra Ahura Mazda (Darmesteters Oversættelse, p. 334 ff.): 3 »Notre nom, à nous, les Amesha-Speñtas, o Spitama Zarathusthra: voila ce qu'il y a dans la Parole Divine de plus fort, de plus victorieux, de plus glorieux, de plus efficace«; dets Egenskaber opregnes i 4: »Voilà dont les coups sont les plus victorieux; voilà qui guérit le mieux; qui écrase le mieux la malice des démons et des hommes ...... conduit le mieux l'âme à son désir; qui, dans tout le monde des corps, efface le mieux les imaginations (mauvaises)«. I 5—6 ønsker Zarathustra nærmere Besked, og i 7—8 opregnes da ialt 20 Navne, hvorefter det 10—11 hedder: »Si tu désires, ô Zarathusthra, écraser la malice des démons et des hommes, des Yâtus et des Pairikas, des oppresseurs, des aveugles et des sourds etc. ...... alors récite ces noms de moi, le jour et la nuit«. Efter en ny Række Navne i 12—15 hedder det endelig paa samme Maade i 16 ff.: »Et celui qui, dans ce monde des corps, ô Spitama Zarathusthra, récitera ces noms à haute voix, de jour ou de nuit ...... cet homme, ni ce jour-là ni cette nuit-là, ne l'atteindra et ne le blessera l'ennemi à cœur de Druj qui se précipite avec fureur ...... ces noms te servent de cuirasse par derrière et de cuirasse par devant, contre la Druj invisible, contre la Druj mauvaise de la luxure ...... c'est comme s'il y avait un millier d'hommes autour d'un seul homme pour le protéger«. I Khordad Yasht 2 (Darmesteter, p. 359) forekommer følgende Anvisning: »Celui qui contre ces mille et ces mille Daêvas, contre

ces myriades et ces myriades, contre ces multitudes sans nombre de Daêvas, invoquera les noms des Amesha-Speñtas (et entre autres) le nom de Haurvatât, celui-là frappera la Nasu, frappera Hashi, frappera Bashi, frappera Saêni, frappera Bûji«; og i 7: »Ces noms abattent ceux que ces Druj ont tournés en Nasus«.

Af stor Interesse er det nu fremdeles, at den gamle babyloniske og persiske Tro paa Navnets underfulde Magt lever videre hos Mandæerne; her skal de Navne, der benyttes, være שומיא כסייא, »hemmelige Navne« (Brandt, Mand. Rel., p. 114), hvori dog vel ligger, at de ligesom de essæiske ikke tør røbes til uvedkommende. Eksempler paa en saadan Anvendelse af hemmelige Navne forekommer f. Eks. i Skildringen af Hibil-Ziwas Rejse til Underverdenen (højre Genza 8, oversat hos Brandt, Mand. Schriften, p. 137 ff.; cfr. Mand. Rel., p. 213 ff.), der hører til de ældste Partier af den mandæiske Literatur. Da Helten skal rejse tilbage efter Nedfarten, forlanger han et Pas, og han faar da tillige en Seglring, »auf welchem geschrieben und gemalt war der Name der grossen Finsterniss, der verborgen war, den er nicht gesehen hatte von dem Tag, da er gepflanzt worden, an« (Mand. Schriften, p. 152). Dermed lykkes det ham at betvinge de Magter, hvis Omraade han skal passere; han forsegler derpaa Portene, og »als ich die Thore geschlossen und die Riegel verändert hatte, nannte ich über jenem Thor drei geheime Namen, die niemand von ihrer Stelle versetzen wird: den Namen des Ham-Ziwâ und N^e^hôr-Ziwâ und Lufafan N^e^hôrâ rabbâ — diese geheimen und gehüteten Namen, die bei mir — damit diese Thore nicht gelöst werden und keiner sei, der sie öffnen möchte« (p. 155). Paa samme Maade hedder det lidt senere: »Beschwörungen flösste ich hinein, und nannte über jenen Thoren verborgene (geheime) Namen, den Namen des Hananiêl und Haniêl und S^e^mîr, — diese verborgenen (geheimen) Namen, welche verborgene (geheime) Mânâ's sind«[1]) (p. 161), og videre: » — und nannte über diesen Thoren andere verborgene (geheime) Namen: den Namen Akšâr-w^e^ak^e^âr w^e^abâd-uk^e^šâr-Jawâr-Ziwâ: diese verborgenen (geheimen) Namen, die bei mir existieren« (p. 162), samt endelig: »Ich rief (ins Dasein) sieben Mauern von Gold, und umringte jene ganze Welt. Und über jeder

---

[1]) Eller: »diese geheimen (verborgenen) Namen jener geheimen (verborgenen) Mânâ's«.

einzelnen Mauer nannte ich geheime Namen und geheime Benennungen: den Namen des Hamamiêl und Hatmiêl und Naṭriêl und Zarziêl und Paršiêl und Halṣiêl, welche niemand von ihrer Stelle zu versetzen vermag« (p. 172). Naar Hibil-Ziwa begynder sin Samtale med Ešdôm, Kongen over Mørkets Verden, saaledes: »Siehe, in Deinem Namen, grosser Râzâ, und (in) dem Namen des verborgenen Ersten Lebens, das am verborgenen Ort verborgen ist, und (in) dem Namen des Mânâ und seines Ebenbildes, und (in) dem Namen meines Vaters des Mandâ d'Hajjê und (in) dieser Lehre der Utrâ's, die mit mir sind .... siehe (unter solchen Auspicien) will ich reden mit dem kriegerischen Ešdôm, dem König der Welt der Finsterniss!« (p. 148), da hører denne Navneopregning ind i den samme Sammenhæng; thi dermed »nimmt Hibil-Ziwâ sozusagen alle guten Geister zu seinem Schutz in Anspruch« (Mand. Rel., p. 114).

Om hemmelige Navne i Mithrasreligionen er vi desværre henvist til Formodninger; men det er dog højst sandsynligt, at den Art Hemmeligheder ogsaa har spillet en Rolle blandt de *μυστήρια*, som de højere Grader blev indviede i; sligt er et næsten nødvendigt Tilbehør til Læren om Sjælens Himmelrejse, og Navne som *Nama* og *Nama Sebesio*, hvis Betydning er os fuldstændig dunkel, men som vi finder i bevarede mithriske Indskrifter (Cumont I, p. 314), tyder i samme Retning. Hvis Dieterich havde Ret i, at den af ham udgivne Pariserpapyrus virkeligt, som han hævder, var en Mithrasliturgi, vilde vi have et direkte Vidnesbyrd derom, idet en Bøn deri nemlig lyder saaledes (p. 10, 3 ff.): *ἄνοιξόν μοι ... ὅτι ἐπικαλοῦμαι ἕνεκα τῆς κατεπειγούσης καὶ πικρᾶς καὶ ἀπαραιτήτου ἀνάγκης τὰ μηδέπω χωρήσαντα εἰς θνητὴν φύσιν μηδὲ φρασθέντα ἐν διαρθρώσει ὑπὸ ἀνθρωπίνης γλώσσης ἢ θνητοῦ φθόγγου ἢ θνητῆς φωνῆς ἀθάνατα ζῶντα καὶ ἔντιμα ὀνόματα;* men det er vel nok tvivlsomt, hvor vidt dette Dokument har noget med Mithrasreligionen at gøre[1]). Cumonts Formodning (I, p. 15), at vi muligvis i den bekendte, i Thomasakternes syriske Tekst overleverede »Sang om Sjælen« kunde have en Mithrashymne eller i hvert Fald et Digt, som var nært beslægtet med dem, der fore-

[1]) Cfr. Cumont, Religions Orientales, p. 379, og R. Wünsch's Anmærkning 2. Opl. af Eine Mithrasliturgie, p. 225 ff.

droges, naar disse Mysterier fejredes, fortjener snarere at nævnes[1]); thi der foreligger i denne Tekst nære Analoga til de anførte mandæiske Vidnesbyrd. I Kongesønnens Beretning om, hvorledes han fik Bugt med den Slange, som paa Havets Bund bevogtede den kostelige Perle, hedder det nemlig: »Jeg lullede den i Søvn og fik den til at slumre; thi jeg nævnede min Faders Navn over den, og vor Andens Navn og min Moders, Østens Dronnings Navn .....« (W. Wright, Apocryphal Acts of the Apostles I [Syriac Texts], p. 277). Og selv om det ikke skulde være Led af et Mithrasdigt, har Udsagnet alligevel Interesse; thi Cumont bemærker utvivlsomt med Rette om Hymnen: »elle est née parmi les mages d'Osroène ou d'Assyrie«, og Forsøgene paa at henføre dens Oprindelse til Ægypten maa betragtes som forfejlede.

Naar man besad hemmelige Navne eller værdifulde Hemmeligheder af anden Art, var det naturligt, at man søgte at bevare dem i Bøger; der laa jo stor Vægt paa, at Ordene blev rigtigt overleverede. De persiske Magere traderede vel oprindeligt deres Bønner og Hymner mundtligt, men tidligt er de dog gaaet over til at nedskrive dem (Cumont I, p. 238), og paa et mere udviklet Stadium havde Mithrasreligionen en meget omfattende Literatur. Dens hellige Bøger er dog nu gaaet tabt, men en af de væsentligste Grunde til, at der af deres Indhold kun er bevaret saa forsvindende lidt, maa sikkert søges deri, at Skrifterne ligesom Essæernes var »Geheimschriften«, kun bestemt for de indviede; har de ikke blot indeholdt Ritualer og Liturgier for de forskellige Initiationer og andre Mysteriehandlinger, men tillige Anvisninger, der skulde lette Sjælen Rejsen i det andet Liv, var det jo nemlig en Selvfølge, at de udvalgte, som blev delagtige i en saadan Viden, ligesom Essæerne maatte forpligte sig til ikke at røbe noget deraf for **ἑτερόδοξοι**. En lignende Hemmelighedsfuldhed har rimeligvis ogsaa oprindelig været iagttaget hos Mandæerne med Hensyn til deres hellige Skrifter (cfr. R. E. XII, p. 179), men den vil vel overhovedet gøre sig gældende indenfor ethvert Mysteriesamfund, der mener at sidde inde med esoterisk Kundskab, og for saa vidt betyder denne Analogi til de essæiske Forhold ikke mere end et almindeligt Vidnesbyrd om, at et saadant Udslag af Hemmelighedskræmmeriet heller ikke var ukendt i Orienten.

---

[1]) Cfr. Dieterich, Kleine Schriften, p. 256.

Af stor Betydning er det derimod, at Essæernes Solkultus viser hen til anatoliske Egne. Babylonierne tilbad jo fra urgammel Tid Šamaš, og om den Rolle, Solguddommen spillede for Parsismen, er alene Navnet Mithras et tilstrækkeligt Vidnesbyrd. Der ligger her mindre Vægt paa det Spørgsmaal, hvor vidt Mithras virkelig i Persien er bleven identificeret med Solen, saaledes som af nyere Forskere navnlig Oldenberg (Rel. des Veda, p. 185 ff.; cfr. Z. D. M. G. 1896, p. 43 ff.) hævder; thi selv om han skulde være tænkt som Guddom for det himmelske Lys, og hans Forhold til Solen altsaa kun var som det mellem Lyset og den Lyskilde, der er dets ypperste Repræsentant, maatte den Kultus, der vistes ham, nødvendigvis for fremmede, der fik Kendskab dertil, tage sig ud som Soldyrkelse. Mithras blev da ogsaa i Babylon identificeret med Šamaš, og i moderne persisk Sprog betyder Mihr ligefrem Solen (Cumont I, p. 225). Meget nær ved en Identifikation er det fremdêles, naar Avesta lader denne Guddom vise sig paa Klippetoppene umiddelbart før Solens Opgang (Yasht X 13 Darmesteter II, p. 448) — det Naturfænomen, som ligger til Grund herfor, er nemlig aabenbart det Farveskær, som forud for den opgaaende Sol viser sig paa den østlige Himmel — eller naar han skildres som den, der i Løbet af Dagen kører sin Vogn forspændt med fire hvide Heste hen over Firmamentet (Yasht X 124 f. Darmesteter II, p. 475), og det er derudfra let forstaaeligt, at man fortrinsvis ofrede til ham ved Solopgang (cfr. Darmesteter I, p. 10; II, p. 697). Dette Tidspunkt synes ganske vist i Persien at have været foretrukket til al Kultus overhovedet; Herodot meddeler saaledes VII 54 (Dindorf, p. 336, 17 ff.): *ὡς δ'ἐπανέτελλε ὁ ἥλιος, σπένδων ἐκ χρυσέης φιάλης Ξέρξης ἐς τὴν θάλασσαν εὔχετο πρὸς τὸν ἥλιον μεδεμίαν οἱ συντυχίην τοιαύτην γενέσθαι κ. τ. λ.*, og Prokopios (Bell. Pers. I 3, 20 Dewing, p. 20) siger om Magerne, at *εἶναι αὐτοῖς νόμον τὰς τοῦ ἡλίου ἀνατολὰς προσκύνειν ἡμέρᾳ ἑκάστῃ*; men dette staar selvfølgelig ogsaa i Forbindelse med den Ærbødighed, man nærede for den store Lysbringer; efter Yasht VI 1 ff. (Darmesteter II, p. 404) forjog den med sine første Straaler de Dæmoner, som i Nattens Mørke havde huseret paa Jorden.

I Mithrasmysterierne har man nu ligeledes efter al Sandsynlighed praktiseret sin Kultus ved Morgengry. Lukian lader saaledes Menippos fortælle om sin kaldæiske Læremester, at han *πρὸς ἀνίσχοντα τὸν ἥλιον ῥῆσίν τινα μακρὰν ἐπιλέγων* (Kap. 7

Dindorf I, p. 162), og det er vel højst sandsynligt[1]), at denne Forfatter har sin Viden om Forholdene ikke fra Babylonien, men fra Mithraskulten i hans Hjemegn; vi har da ogsaa en Dedikation fra en Mithrasdyrker »*Orienti*« ɔ: til den opgaaende Sol (Cumont II, p. 102). Der er i Virkeligheden ikke ringe Lighed imellem Lukians Udsagn og Josefos' Beretninger om Essæernes Bønner til Solen, og Analogien fremhæves yderligere derved, at Kaldæeren alias Mithrasdyrkeren først tager et Bad: **ἕλον κατάγων ἕωθεν ἐπὶ τὸν Εὐφράτην.** Spor af, at Solen oprindelig har spillet en Rolle ogsaa for den mandæiske Kultus, kan man maaske finde i følgende Forskrifter for Morgen- og Aftenbøn: »Naar I rejser Eder fra Eders Søvn og beder Bønnen: beder naar et Skær af Glansen bliver synligt«; og: »Fremdeles, naar I beder Aftenbønnen: beder indtil Straalerne ophører! Den Mand, som skjuler Straalerne, modtager Eders Bønner og bevarer dem i Livets Skatkammer« (h. G. 222, 1 ff.; cfr. Mand. Rel., p. 92). Efter al-Maqrisis' Udsagn (Chwolsohn, Ssabier II, p. 611) forrettede ligeledes Sabierne deres tre daglige Bønner ved Solopgang, Middagstide og Solnedgang.

Nu er det en velkendt Ting, at Tilbedelse af Solen i Kejserdømmets senere Tider vandt en uhyre Udbredelse i hele det romerske Rige. Tertullian kunde i sin Apologi (Kap. 16 Oehler I, p. 180) sige til sine Modstandere: *Sed et plerique vestrum adfectatione aliquando et coelestia adornandi ad solis ortum labia vibratis*, og andre Vidnesbyrd i samme Retning findes hos Usener (Götternamen, p. 185 f.); man behøver i øvrigt kun at tænke paa den Betydning, som Navnet *Sol Invictus* i Datiden havde. Selv om der nu dermed ikke i alle Tilfælde er tænkt paa Mithras, gjaldt dog Betegnelsen den persiske Mysterieguddom par excellence (cfr. Cumont I, p. 47 ff.), og under alle Omstændigheder er det sikkert, at Soldyrkelsen stammer fra Orienten, og at Mithraskulten har været en af dens vigtigste Befordrere i Occidenten. Eksemplet fra denne Religions Tilhængere skyldes det rimeligvis, at Leo den Store i femte Aarhundrede maatte paatale, at *nonnulli etiam Christiani adeo se religiose facere putant ut priusquam ad beati Petri apostoli basilicam, quae uni Deo vivo et vero est dedicata, perveniant, superatis gradibus quibus ad suggestum areae superioris ascenditur, converso corpore ad nascentem se solem reflectant et curvatis cervicibus in*

[1]) Cfr. Cumont II, p. 23; skeptisk er derimod Dieterich, Kl. Schrift., p. 255.

honorem se splendidi orbis inclinent (Sermo XXVII In nativ. Dom. 7, 3 Migne P. L. LIV, col. 218). Skulde det nu ikke bero paa en lignende Paavirkning, naar en Del af Jøderne nogle Aarhundreder tidligere havde indladt sig paa *πρὶν ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον*, da at opsende *πατρίους εἰς αὐτὸν εὐχάς ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι*, eller som Filon udtrykker det: *τάς τε ὄψεις καὶ ὅλον τὸ σῶμα πρὸς τὴν ἕω στάντες, ἐπὰν θεάσωνται τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα, τὰς χεῖρας ἀνατείναντες εἰς οὐρανὸν εὐημερίαν καὶ ἀλήθειαν ἐπεύχονται*? Det vilde i hvert Fald være en let og naturlig Forklaring paa Fænomenet, hvis det virkeligt forholdt sig saaledes.

Og som Soltilbedelsen viser hen til Orienten, gælder det samme i endnu højere Grad Astrologien; thi at denne oprindelig har haft hjemme i Babylonien-Assyrien er jo en uomstødelig Kendsgerning. Allerede paa Assurbanipals Tid (668—25) spillede den en stor Rolle som et Middel ved Siden af andre til at opnaa Kundskab om, hvad Fremtiden vilde bringe, og i den persiske Tid tilegnede Magerne sig med stor Iver de astrologiske Forestillinger, som oprindelig havde været deres egen Religion fremmede. Da Aleksander den Stores Erobringstog havde tilvejebragt en livligere Forbindelse mellem Orienten og den helleniske Verden, gik den astrologiske Visdom sin Sejrsgang mod Vest og blev til sidst i hele den dakendte Verden den eneste Maade, paa hvilken man fik Besked om Fremtiden; men Benævnelserne for Astrologiens Repræsentanter: »Kaldæere« og »Magere« vidnede dog stadig om Kunstens orientalske Oprindelse. I det tredje førkristelige Aarhundrede dedicerede Berossos, en Bels Præst fra Babylonien, Syrerkongen Antiochos Soter (281 —262) et paa Græsk skrevet Værk ***Βαβυλωνιακά***, hvori han ikke blot søgte at give en Orientering i sit Hjemlands Historie, men tillige en Fremstilling af dets Filosofi ɔ: Astrologien. Meddelelser hos Vitruvius og Plinius gaar ud paa, at han tillige skal have virket for denne Videnskabs Udbredelse ved at oprette en Skole paa Kos, og at Athenienserne paa Grund af hans guddommelige Forudsigelser skal have rejst en Statue for ham; dette beror muligvis kun paa Legender (cfr. Schwartz i Pauly-Wissowa III, col. 316), men under alle Omstændigheder har hans Værk bidraget til at gøre den græsk-romerske Verden bekendt med den orientalske Astrologi; og endnu stærkere i samme Retning virkede et Par Aarhundreder senere Ciceros Lærer, Filo-

soffen Posidonios. Omkring vor Tidsregnings Begyndelse og i de nærmeste Aarhundreder derefter opnaaede de astrologiske Ideer da faktisk ogsaa en Betydning og en Magt over Sindene, som vanskeligt kan anslaas for højt. Kejserne havde deres Hofastrologer, Filosofferne, i Særdeleshed de stoiske, dyrkede Stjernetydning med den største Iver, og de lavere Befolkningslag troede naturligvis overalt fuldt og fast paa Værdien af denne Videnskab[1]).

I Betragtning af denne Astrologiens uhyre Udbredelse var det paa Forhaand at vente, at den ogsaa vilde gøre sin Indflydelse gældende paa Jødedommen. Ganske vist ikke paa denne i sin Helhed; thi de Grundanskuelser, som de astrologiske Teorier forudsatte, var langt vanskeligere at forene med den jødiske Religion end med de filosofiske Systemer indenfor det græsk-romerske Hedenskab; men derimod paa større eller mindre Kredse af Folket, som i Forvejen var ret tilgængelige for fremmede Ideer, og som da ogsaa paa dette efter Datidens Tankegang saa overordentlig betydningsulde Punkt ved forskellige Kompromisser og Omdannelser maatte forsøge at forene de gamle og de ny religiøse Anskuelser. Henochs Bog alene er et tilstrækkelig tydeligt Vidnesbyrd om, at der virkeligt har eksisteret saadanne Kredse, og der er intet som helst paafaldende i, at ogsaa Essæerne — saaledes som det er blevet paavist i det foregaaende Afsnit — i stort Omfang synes at have tilegnet sig astrologiske Forestillinger; senere har saadanne endog fundet Plads i Talmud[2]), og muligvis er Epifanios' Meddelelse om, at Farisæerne gav sig af med Astronomi (Hær. XVI 2 Dindorf I, p. 318, 8 f.) ikke saa fuldstændig grebet ud af Luften, som det i Almindelighed antages.

En af de væsentligste Aarsager til, at de astrologiske Spekulationer kunde faa en saa stor Magt over Sindene, maa søges i deres quasi-videnskabelige Karakter; Astrologi var en Kunst, som maatte læres, og som det krævede et omfattende Studium at tilegne sig; og ud fra sine Forudsætninger var denne Videnskab i en vis Forstand baade konsekvent og metodisk. Udgangspunktet derfor var nemlig den Teori, at Stjernerne i Virkeligheden var Guddomme, der styrede den jordiske Tilværelses Gang paa en Maade, der svarede til deres Bevægelser ude i Himmelrummet;

---

[1]) Cfr. Cumont, Religions orientales, p. 240 ff.

[2]) Cfr. Bischoff, Babylonisch-Astrales im Talmud, Blau i J. E. II, p. 242 ff., og de hos Scheftelowitz, Arch. f. Rel. 1911, p. 44 f., anførte Citater.

og dette var en Anskuelse, som fra den kaldæiske Astralreligion havde udbredt sig til hele den græsk-romerske Verden og dér nød ubetinget Anerkendelse i næsten alle Kredse[1]). Nu havde astronomiske Iagttagelser lært, at Himmellegemernes Bevægelser lod sig bestemme i Forvejen; det gjaldt altsaa kun at finde ud af, hvilken Indgriben i den jordiske Tilværelse, enten i det enkelte Menneskes eller i større Samfunds Skæbne, der korresponderede dermed. Men Teorien havde desuden endnu en Konsekvens. Stjernernes Bevægelser lod sig kun forud beregne, fordi de var lovbundne og fuldbyrdedes med uforanderlig Nødvendighed; dette maatte følgelig atter betyde, at ogsaa her i Tilværelsen var alt nøje forudbestemt, saaledes at Udviklingen maatte foregaa ad ufravigelige og i Forvejen fastsatte Baner; og da fremdeles de Himmelvæsener, som havde indrettet denne Nødvendighed og ledede den i dens videre Forløb, betragtedes som fjendtlige Magter, føltes Forudbestemmelsen eller rettere Fatalismen som en Tvang og et Tryk, og Menneskene maatte bestandig sukke under Skæbnens tunge Aag. Ved Udtrykket *εἱμαρμένη*, et oprindeligt stoisk Begreb, som imidlertid i Kejsertiden i Følge med Astrologien vandt Indgang overalt, kaldtes hele det hermed skizzerede Forestillingskompleks i Datiden frem for Bevidstheden. Nu havde ganske vist astrologiske Teorier været kendt i den occidentalske Verden, længe før Mithrasreligionen naaede did, men der kan ikke være Tvivl om, at denne har bidraget mægtigt til saadanne Ideers Udbredelse. Tilbederne af den persiske Guddom viste sig nemlig ganske særligt som Babylons Disciple ved den Rolle, som Stjerneguddommene spillede i deres Dogmatik. Derom vidner allerede de talrige Fremstillinger af Dyrekredsens tolv Tegn, som man bestandig træffer paa de bevarede Monumenter (Cumont I, p. 110 f.); og et endnu tydeligere Sprog taler de syv Planeter, hvis Indflydelse mærkes paa en Mængde forskellige Omraader. Dem møder vi saaledes hyppigt i allegoriske Fremstillinger; thi Mithrasdyrkerne gjorde — ligesom Essæerne efter Filons Fremstilling — i høj Grad Brug af Allegorien; en stor Del af de mithriske Symboler, formaar vi ganske vist ikke nu mere at tyde (cfr. Cumont I, p. 115 ff.), men rimeligvis er de allerede i Datiden jævnlig blevet for-

[1]) »Avant l'avènement du christianisme ...... l'astrologie n'eut guère d'autres adversaires que ceux qui niaent la possibilité de toute science« (Cumont, Rel. orient., p. 248).

klaret temmelig forskelligt. Eksempelvis kan anføres, at Kelsos har overleveret os en Meddelelse om, at hver af de syv Planeter staar i Forhold til et bestemt Metal, og han har tillige givet en Forklaring eller Motivering af denne Sammenhæng, hvorefter det tunge Bly skulde symbolisere Saturns Langsomhed, Tinnet Venus' Mildhed o. s. v. (C. Cels. VI 22 Koetschau II, p. 92, 9 ff.). Rimeligvis har han disse Oplysninger fra en Mithrasdyrker, idet hans Beskrivelse af det mithriske Symbol ellers stemmer fortrinligt med, hvad vi finder paa Monumenterne, og i saa Fald foreligger her et senere Forsøg paa Allegorese; thi i Babylonien beroede Forbindelsen paa den Forestilling, at Metallerne var frembragt af de forskellige Planeter i Jordens Skød[1]).

Et endnu stærkere Vidnesbyrd om Planeternes Betydning foreligger imidlertid i den Sammenhæng, som man antog der eksisterede mellem dem og Ugens syv Dage; det var en gammel babylonisk Teori (K. A. T. [3], p. 624), som temmelig tidligt i den hellenistiske Tid bredte sig til Forasien og Ægypten, men først Mithrasmysterierne har rimeligvis skaffet den Indpas i Italien og overhovedet i Europa (Cumont I, p. 119); i hvert Fald fremgaar det af Planeternes Rækkefølge i Kelsos' førnævnte Udsagn og i Fremstillingerne paa Monumenterne, at Inddeling af Tiden i Uger paa syv Dage hver dediceret en af Planeterne har spillet en stor Rolle inden for denne Religion; ja forskellige Omstændigheder (Cumont I, p. 119) gør det sandsynligt, at Mithrasdyrkerne ligesom Sabierne efter al-Maqrizis Udsagn (Chwolsohn, Ssabier II, p. 611), har haft for Skik at rette deres Bønner til enhver af Planeterne paa en bestemt Dag og troet, at netop den Planet var den paagældende Dags Herre (وكانوا يصلون لكل كوكب يوما ويزعمون انه رب ذلك اليوم). Dette minder nu stærkt om Elchasais Belæring om *ἀστέρες πονηροὶ τῆς ἀσεβείας* og *ἡ ἐξουσία τῶν ἡμερῶν ἀρχῆς αὐτῶν*; thi Saturn kunde særdeles vel være betragtet som en af de onde Stjerner, som øver en uheldsvanger Indflydelse, og paa hvis Dag man derfor intet tør foretage sig. Paa Tertullians Tid synes Hedninger i Afrika netop at have

---

[1]) Cfr. det af Chwolsohn, Ssabier II, p. 411 f., bibragte Citat af Dimešqi og hans Anmærkninger dertil p. 658 ff. Hvis den Sammenhæng, som man inden for Mithrasreligionen i Occidenten rimeligvis har antaget mellem Planeterne og visse Sten, som derved fik magiske Egenskaber (cfr. Cumont I, p. 118), ligeledes skulde gaa tilbage til babyloniske Forestillinger, kunde man i denne Forbindelse minde om, at ogsaa Essæerne efter Josefos' Udsagn *λίθων ἰδιότητες ἀνερευνῶνται*.

fejret Lørdagen paa en saadan Maade, thi Apol. 16 Oehler I, p. 180 fremsætter den berømte Kirkefader følgende Bemærkning: *Aeque si diem solis laetitiae indulgemus, alia longe ratione quam religione solis secundo loco ab eis sumus qui diem Saturni otio et victui decernunt exorbitantes et ipsi a Judaico more, quem ignorant*; og Ad nationes I 13 Oehler I, p. 334 hedder det paa samme Maade: *Vos certe estis, qui etiam in laterculum septem dierum solem recepistis, et ex diebus ipso priorem praelegistis, quo die lavacrum subtrahatis aut in vesperam differatis, aut otium et prandium curetis. Quod quidem facitis exorbitantes et ipsi a vestris ad alienas religiones.* Tertullian gør altsaa sine hedenske Læsere opmærksom paa, at Hvile (*otium* — thi *prandium* (*victus*) er selvfølgelig kun en asketisk Spydighed) om Lørdagen i Virkeligheden er en jødisk Skik, som ikke passer til *deres* Religion, men han synes tillige at forudsætte, at de paagældende Hedninger aldeles ikke dermed er sig nogen *ἰουδαΐζειν* bevidst; det er derfor ikke umuligt, at det kun er ham selv, der fortolker en astrologisk bestemt Hvile paa Saturns Dag som en Efterligning af jødisk Sabbatspraksis. Og den elchasæiske Analogi fører os da til at opkaste det Spørgsmaal, om ikke lignende Bevæggrunde skulde have været medvirkende til, at Essæerne har overholdt Sabbaten særlig strengt; vi tør nemlig sikkert gaa ud fra, at Josefos næppe vilde have taget Forargelse af denne fra et jødisk Standpunkt set noget tvivlsomme Motivering, saafremt han overhovedet var bleven opmærksom derpaa; det vilde i det foreliggende Tilfælde stemmer bedst med hans Interesser kun at se paa Resultatet, og dette har han da bedømt ud fra Princippet: jo strengere jo bedre. Interessant i denne Sammenhæng er hans Yttring C. Ap. II 282 (39): *οὐδ' ἔστιν οὐ πόλις Ἑλλήνων οὐδητισοῦν οὐδὲ βάρβαρον οὐδὲ ἓν ἔθνος, ἔνθα μὴ τὸ τῆς ἑβδομάδος, ἣν ἀργοῦμεν ἡμεῖς, ἔθος οὐ*[1]) *διαπεφοίτηκεν καὶ αἱ νηστεῖαι καὶ λύχνων ἀνακαύσεις καὶ πολλὰ τῶν εἰς βρῶσιν ἡμῖν οὐ νενομισμένων παρατετήρηται.* Da der lige i Forvejen har været Tale om, at græske Filosoffer har øst meget af deres Visdom fra Moseloven, og der i hele Sammenhængen lægges Vægt paa at eftervise, at Toraen har udøvet Indflydelse langt udenfor Jødernes Kreds, kunde man spørge, om det ikke forholdt sig med disse sidste Eksempler ganske paa samme Maade, at de altsaa savnede ethvert faktisk Grundlag;

---

[1]) Niese læser: [δὲ] i Stedet for οὐ og: τὸ ἔθος, men Meningen er uberørt deraf,

thi at der ikke skulde findes en By eller et Folk, hvor ikke den *jødiske* Sabbat blev fejret af *Hedninger* (saaledes maa Udsagnet sikkert forstaas), er en Anskuelse, med hvilken den historiske Virkelighed ikke kan staa Maal; kun under én Forudsætning lod Sagen sig høre, nemlig hvis Josefos her havde fortolket en hedensk Ærefrygt for Saturns Dag som jødisk Sabbatsoverholdelse. Vanskelighed for denne Forstaaelse volder imidlertid Udtrykket λύχνων ἀνακαύσεις, som sigter til den jødiske Skik at tænde Lys før Sabbatens Frembrud; thi vi kender næppe noget hedensk Analogon dertil, som Josefos kunde have haft i Tanke; og muligt er det derfor, at han alligevel kan have sigtet udelukkende til de Proselytter, som overholdt den jødiske Sabbat, og altsaa gjort sig skyldig i en meget stærk Overdrivelse. Men uafhængigt af, hvorledes det forholder sig hermed, er den Mulighed til Stede, at astrologisk Overtro, knyttet til Saturns Dag, hos Essæerne kan have forenet sig med jødisk Sabbatspraksis og derved bidraget til, at denne blev gennemført med endnu større Rigorisme.[1]) Og at en saadan Forklaring tilmed er en ret sandsynlig Mulighed, har man rimeligvis Lov til at finde bekræftet ved den mere haandgribelige Overensstemmelse, der eksisterer mellem Essæismen og Mithrasreligionen paa et meget nærliggende Omraade, nemlig den astrologisk bestemte Fatalismes; den εἱμαρμένη-Lære, som Josefos tillægger det jødiske Ordenssamfund, spillede nemlig ogsaa for Mithrasdyrkerne en stor Rolle, »c'est là la doctrine capitale que Babylone a introduite dans le mazdéisme: la croyance à la Fatalité«, bemærker Cumont (I, p. 301) derom, og der er vel Grund til at formode, at den uhyre Udbredelse, som denne Teori fik i den antike Verden, for en ikke ringe Del netop skyldtes den persiske Mysteriereligion.

Som sidste Punkt under de astrologiske Forestillinger behandlede vi i det foregaaende Afsnit Læren om Sjælens Himmelrejse og antydede dér allerede, at denne Doktrin oprindelig stammede fra Orienten; da dette Forhold i nyere Tid er blevet belyst gen-

---

[1]) Til Elchasais Advarsel mod at døbe paa Sabbaten findes der et Par interessante mandæiske Analogier; h. G. 228, 6 forbydes det nemlig paa Nytaarsdagen at øse af en »Jordan« (ɔ: rindende Vand), drikke deraf og salve sit Ansigt; og de Mandæere, Petermann traf, turde paa Nytaarsdagen slet ikke gaa hen til Vandet, fordi de mente, at dettes Skytsengle paa denne Dag var fraværende for i Himlen at fejre den store Fest, og da havde naturligvis Dæmonerne Herredømmet paa Jorden (cfr. Mand. Rel., p. 90 f.)

nem udførlige Afhandlinger af Brandt, Anz og Bousset[1]), kan vi her fatte os i stor Korthed. Disse Forskere har nemlig eftervist, at selve Ideen om en Sjælerejse har hjemme indenfor Parsismen; her drejede det sig imidlertid oprindelig kun om tre eller fire Trin, der skulde tilbagelægges, men Indvirkning fra den babyloniske Astralreligion førte til, at disse Stadier blev kombinerede med Planetsfærerne, saaledes at der altsaa blev syv at passere. Planeterne selv blev da betragtet som fjendtlige Magter, der vilde hindre Passagen, og dette blev ofte anskuet under Billedet af Porte, som de bevogtede; til de syv kom da undertiden en ottende Port som den, der førte ind i Saligheden.

En saadan Kombination af persisk og babylonisk Religion stemmer fortrinligt med, hvad der tidligere er blevet anført om Synkretismen i Babylonien, og Sjælerejsen udgør da ogsaa et betydningsfuldt Led baade af den mithriske og den mandæiske Dogmatik. For den førstes Vedkommende er Forholdet bevidnet ikke alene ved den i det foregaaende oftere behandlede Meddelelse C. Cels VI 22, men tillige ved et Udsagn hos Porfyrios (De antro nymph. 6 Nauck, p. 60, 1 ff.): *οὕτω καὶ Πέρσαι τὴν εἰς κάτω κάθοδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἔξοδον μυσταγωγοῦντες τελοῦσι τὸν μύστην, ἐπονομάσαντες σπήλαιον (τὸν) τόπον,* og ligeledes ved en Ytring af Julian (Orat. V 172 D Wright I, p. 482): *εἰ δὲ καὶ τῆς ἀρρήτου μυσταγωγίας ἁψαίμην, ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἑπτάκτινα θεὸν ἐβάκχευσεν, ἀνάγων δι᾽ αὐτοῦ τὰς ψυχάς, ἄγνωστα ἐρῶ καὶ μάλα γε ἄγνωστα τῷ συρφετῷ, θεουργοῖς δὲ τοῖς μακαρίοις γνώριμα.* Bousset formoder vel med Rette (Arch. f. Rel. 1901, p. 169), at Mysterierne har bidraget væsentligt til ogsaa at bringe disse Ideer i Kurs i Vesten. Ifølge Mandæismens Lære maa Sjælen efter Døden passere syv eller otte Stationer (Mattaras af נטר bevogte, fastholde), hvis Navne i Genza flere Gange anføres. Brandt har (J. pr. Th. 1892, p. 408 ff.) givet en Oversigt over de forskellige, indbyrdes afvigende Opregninger, hvoraf det fremgaar, at Betegnelserne for de otte og deres indbyrdes

---

[1]) Brandt, Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen, J. pr. Th. 1892, p. 405 ff. og 575 ff.; Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, T. U. XV 4; Bousset, Die Himmelsreise der Seele, Arch. f. Rel. 1901, p. 136 ff. og 229 ff. — Dieterichs Kritik deraf (Mithrasliturgie, p. 179 ff.) synes mig, hvad Hovedsagen angaar, ikke træffende.

Ordning i Tidens Løb er blevet ganske forvirret; men det astrologiske Grundlag skinner dog, trods Brandts afvigende Opfattelse, tydeligt igennem, idet otte Mattartas i Stedet for syv, som før bemærket, er forklarlig ud fra Anskuelsen af dem som Porte.

Teorien om Sjælens Himmelrejse har for vor Sammenhæng en ganske særlig Interesse, fordi Klassevæsenet efter al Sandsynlighed derudfra finder sin Forklaring. Indenfor Mithrasreligionen var Betragtningen nemlig denne, at de syv successive Grader med de dertil hørende Initiationer, hvorigennem man tilsidst opnaaede den højeste Erkendelse og den højeste Renhed, svarede til de syv Planetsfærer (cfr. Cumont I, p. 316) saaledes, at dersom man f. Eks. i Mysterierne var naaet frem til »Løve«-Graden, havde man derved erhvervet sig en saadan Renhed og havde tillige faaet betroet de magiske Ord og Navne, som krævedes, for at Sjælen kunde passere de fire første Sfærer; var man Heliodrom, slap Sjælen let gennem de seks o. s. fr. Ud fra saadanne Forudsætninger bliver der god Mening i Klassevæsenet; og skulde nu ikke lignende Tangegange have været bestemmende for Forholdet hos Essæerne? Vi har set, at fire Grader indenfor de fuldtberettigede Samfundsmedlemmer + tre Novicegrader er en mindst ligesaa sandsynlig Forstaaelse af Josefos' Ord (Bell. II 150 [8, 10]) som fire Grader i alt, Novicerne inklusive; og staar Syvtallet fast, kan Sagen ikke godt forklares paa anden Maade. Selv under Forudsætning af, at Antallet kun havde beløbet sig til fire, kunde Betragtningen muligvis alligevel være den samme, hvis nemlig Essæerne havde haft den oprindelige persiske Forestilling, hvorefter der for Sjælen kun var tre eller fire Himle at passere (cfr. Bousset, Arch. f. Rel. 1901, p. 234); men dette er dog næppe sandsynligt, thi først ved Paavirkningen fra den kaldæiske Astrologi bliver det en Rejse med Forhindringer, en *πρόσοδος περιμάχητος*; og, som sagt, de syv Grader er ogsaa efter Josefosteksten den mest nærliggende Antagelse.

I denne Forbindelse indføjer vi et Par Ord om den essæiske Eschatologi, som den udførligt er skildret i Bell. II 154—56 (8, 11); dette Spørgsmaal har ikke kunnet behandles tidligere, fordi Forstaaelsen heraf i saa høj Grad afhænger af det Helhedssynspunkt, der anlægges paa Sekten. I Diskussionen om Essæismens Oprindelse har man undertiden betonet denne Fremstillings stærkt hellenistiske Karakter, som for Zeller endog var et Hovedpunkt i hans Argumentation for Teorien om den nypythagoræiske Indflydelse. Imidlertid

er der her Grund til at være ganske særlig kritisk overfor Josefos; thi ikke blot er han i al Almindelighed tilbøjelig til at tegne Essæerne med græske Farver for ret at gøre disse »Filosoffer« tiltalende for sine Læsere, men i det foreliggende Tilfælde fremhæver han udtrykkelig selv Ligheden med Hellenernes Anskuelser; det har altsaa utvivlsomt her været ham meget magtpaaliggende at faa Analogierne til at træde klart frem, og dette er naturligvis mistænkeligt; thi ved en saa lidet samvittighedsfuld Forfatter som Josefos, maa man regne med den Mulighed, at han da i sin Fremstilling kan have gjort Overensstemmelsen noget større, end den i Virkeligheden var. Da vi nu ovenfor paa andre Omraader af den essæiske Eschatologi har fundet orientalsk Indflydelse sandsynlig, undersøger vi, hvorledes Skildringen her harmonerer med dette Synspunkt.

Der gives i Bell. II 154 ff. først en Redegørelse for Essæernes Psykologi: *καὶ γὰρ ἔρρωται παρ' αὐτοῖς ἥδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτῶν, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν*, og paa Grundlag af dette Udsagn hævder man undertiden, at Essæerne kun har lært Sjælens Udødelighed, ikke derimod Legemets Opstandelse; men det er dog tvivlsomt, hvorvidt en saadan Paastand holder Stik. Josefos nævner ganske vist ikke udtrykkeligt *ἡ ἀνάστασις τοῦ σώματος*, men det er let forstaaeligt, at han kan have udeladt dette Dogme; thi selvfølgelig var det den helleniserede Jøde velbekendt, hvilket Anstød man i den græsk-romerske Verden maatte tage deraf; og naar Hippolyt i sin Gengivelse af Josefosteksten ligefrem tillægger Essæerne Læren om *ἡ ἀνάστασις τῆς σαρκός* (Phil. IX 27 Duncker, p. 484, 43), skyldes dette vel nok denne Kirkelærers mere eller mindre bevidste Kristianisering; men udelukket var det alligevel ikke, at han i Realiteten kunde have Ret, i Betragtning af den store Udbredelse, som Opstandelsestroen havde fundet indenfor den øvrige Senjødedom (cfr. Schürer II, p. 638 ff.; Bousset, Rel. des Judent.[2], p. 308 ff.). Dogmet er jo sikkert af iranisk Herkomst, eller rettere vakt til Live indenfor Jødedommen under Indflydelse fra Parsismen (cfr. Stave, Einfluss des Parsismus auf das Judentum, p. 202 ff.), og det fortjener at bemærkes, at ogsaa i Mithrasreligionen har man bekendt sig dertil; af det betydningsfulde Udsagn hos Tertullian (De præscript. hær. 40 Oehler II, p. 38) om den persiske Guddom erfarer vi bl. a.: *imaginem resurrectionis inducit* (cfr. Cumont I, p. 187 f. og 310 f.).

I Josefos' Fremstilling hedder det nu videre: *καὶ συμπλέκεσθαι μὲν ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος ὥσπερ εἱρκταῖς τοῖς σώμασιν ἴυγγί τινι φυσικῇ κατασπωμένας, ἐπειδὰν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, οἷα δὴ μακρᾶς δουλείας ἀπηλλαγμένας τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι*, hvormed der altsaa er sagt, at de udødelige Sjæle tillige er præeksistente, at de stammer fra den fineste Æter, at de befinder sig i Legemet som i et Fængsel, og at de følgelig glæder sig, naar de atter kan bevæge sig op til deres tidligere Hjem. Utvivlsomt er Koloriten i denne Skildring hellenisk, men ogsaa kun Koloriten; Realiteterne kan ligesaa godt være iraniske. »L'âme, ou plutôt l'essence divine qui lui assure l'immortalité (Fravashi), est descendue du ciel, sa première demeure, pour animer le corps de l'homme, dont elle se sépare après le décès« — saaledes sammenfattes Mazdatroens Anskuelser af Cumont (I, p. 37, hvor nærmere Hjemmel for denne Paastand gives; cfr. p. 309 f. og Stave, anf. Skr., p. 233 f.), og ud over, hvad heri ligger, udtaler Josefosstedet jo kun, at Sjælene bestaar af Æter, og at de befinder sig i Legemet som i et Fængsel — to udmalende Træk, som den lidet omhyggelige Skribent meget let kan have føjet til for egen Regning. De persiske Forestillinger paa dette Punkt er ogsaa bevarede i Mithrasreligionen; de dannede jo Forudsætningen for Teorien om Sjælens Opstigning gennem de forskellige Himle[1]).

Stærkest mærkes det græske Præg i, hvad Josefos beretter om Essæernes Tro paa, at de gode Mennesker engang skulde bo hinsides Oceanet, beskyttede mod Regn og Sne og Hede og omviftede af milde Zefyrvinde, mens de ugudelige anbringes i en Hule fuld af alskens Pinsler; og det er da ogsaa her, han selv udførligt efterviser Ligheden med Hellenernes Forestillinger. Men samtidigt gør rigtignok denne Skildring i særlig Grad Indtryk af at være malet med Forfatterens egne Farver; man spørger uvilkaarligt, om ikke den Virkelighed, der ligger til Grund, alene har været Es-

---

[1]) At Mithrasdyrkerne ogsaa skulde have hyldet Sjælevandringslæren, som Cumont I, p. 40 ff., antager paa Grundlag af et enkelt Udsagn hos Porfyrios (De abstin. IV 16 Nauck, p. 254, 15 f.) om Sjælene, *ἃς παντοδαποῖς περιέχεσθαι σώμασι λέγουσι*, er næppe sandsynligt; en saadan Teori vilde passe meget daarligt med Forestillingen om Himmelrejsen og er ikke bevidnet paa nogen anden Maade. Skulde den virkelig have eksisteret i Mithrasreligionen, maatte det bero paa Indflydelse fra græsk Filosofi (cfr. Bousset, Arch. f. Rel. 1901, p. 259).

sæernes Tro paa en Verdensdom med et Paradis som Løn for de fromme og et Pinested til de ugudeliges Afstraffelse. I denne almindelige Form var Forestillingen meget udbredt indenfor Senjødedommen (cfr. Bousset, Rel. des Judent. [2], p. 324 ff.), og den var tillige god iranisk (cfr. Böklen, Verwandtschaft der jüd.-christl. mit der Parsischen Eschatologie, p. 17 ff.). Hvorvidt Essæerne har antaget en Verdensdom, kan iøvrigt være noget tvivlsomt; Josefos nævner den ikke direkte, og at Hippolyt (Phil. IX 27 Duncker, p. 484, 46) har ἕως κρίσεως, betyder ikke meget; man kunde tilmed mene, at den i Virkeligheden var overflødig, for saa vidt som jo Sjælens Himmelrejse faktisk virkede som en saadan; hvis det ikke lykkedes at passere Planetsfærerne, var man egentlig dermed dømt. Et rent logisk Ræsonnement tør dog næppe være afgørende i slige Spørgsmaal, og umuligt er det ikke, at man paa en eller anden Maade kan have forenet begge Forestillinger; det kunde i hvert Fald Mithrasdyrkerne, om hvilke Cumont lejlighedsvis bemærker (I, p. 340): »ils croyaient enfin à l'immortalité d l'âme, au jugement dernier et à la résurrection des morts dans la conflagration finale de l'univers«. Det er i Virkeligheden sandsynligt, at Essæerne har haft de samme tre Dogmer, skønt Josefos kun har fundet Anledning til udtrykkelig at fremhæve det første af dem, og under alle Omstændigheder turde den foregaaende Undersøgelse af hans Beretning i Bell. II 154 ff. have vist, at denne ikke er af en saadan Art, at man paa dette Grundlag alene kan støtte Antagelsen af en hellenisk Eschatologi og Psykologi hos den jødiske Sekt.

Viser saaledes alle de hidtil behandlede Ejendommeligheder tilbage til Babylonien, gælder dette i endnu højere Grad om den Rolle, som Badene spillede for Essæerne; ja heri ligger i Virkeligheden det stærkeste Vidnesbyrd om Sektens orientalske Herkomst. Ganske vist er Forestillingen om Vandets lægende Evne og dets dæmon- og syndsfordrivende Kraft et Fænomen, som findes paa et primitivt Religionstrin mange Steder og under mange Former, saaledes som det f. Eks. for nylig er eftervist af J. Scheftelowitz (i Arch. f. Rel. 1914, p. 354 ff.). Men i ganske særlig Forstand havde dog saadanne Ideer hjemme i Mesopotamiens Egne; bekendt er Eas Kultus i Eridu, som allerede Wernle (Anfänge unserer Religion [2], p. 93) har bragt i Forbindelse med Johannes Døbers Virk-

somhed[1]), og i Kileindskrifterne genfinder vi et meget betydeligt Antal af de Forestillinger, som mødte os under Behandlingen af Essæernes Daabspraksis. Lærerigt er i Særdeleshed de talrige Besværgelseshymner, som vi allerede tidligere har omtalt. »Der Gegenstand der Beschwörungen sind allerhand Krankheiten und krankhaften Zustände physischer und psychischer Art. Urheber der Krankheit sind die bösen Dämonen, die in dem Kranken ihre Wohnung aufschlagen«, bemærker Fr. Jeremias (Chantepie de la Saussaye[3] I, p. 309), og talrige er Vidnesbyrdene om den Rolle, som disse Væsener har spillet (cfr. Anz, T. U. XV 4, p. 68). En Dæmon kunde man saa overmaade let faa i Livet; ligesom Elchasæerne frygtede noget saadant ved Bid af en gal Hund og Essæerne, naar de forrettede deres Nødtørft eller fuldbyrdede det første Samleje, mente Babylonierne, at de fjendtlige og sygdomsforaarsagende Væsener kunde snige sig ind i Legemet med den Næring, som man nød, eller den Luft, man indaandede (cfr. Heitmüller, Im Namen Jesu, p. 186). Og betydningsfuldt er det fremdeles, at Synd og Skyld betragtedes under det samme Synspunkt, saaledes at disse to Begreber sammenstilles med Sygdomme og Besættelser som ganske sideordnede, man kunde næsten sige synonyme Udtryk. Det hedder f. Eks. et Steds i disse Besværgelsesformler: »So werde der Fluch, der Bann, die Pein, die Qual, die Krankheit, der Schmerz, die Sünde, die Missethat, der Frevel, das Vergehen, die Krankheit die in meinem Leibe, meinem Fleische, meinen Gliedern sitzt, wie diese Zwiebel abgeschält«; og lidt senere: »Mit Hitze, Fieber, Schüttelfrost, sind meine Hände gefüllt, mit Fluch, Bann, sind meine Hände gefüllt, mit Pein, Qual, sind meine Hände gefüllt, mit Krankheit, Schmerz, Sünde, Missethat, Frevel, Vergehen, sind meine Hände gefüllt, mit Herzenskummer, Körperschmerz, sind meine Hände gefüllt, mit Zauber, Spuk, Hexerei, bösen Treibereien, sind meine Hände gefüllt«. (Surpu V/VI 67 ff. og 124 ff. citeret efter Heitmüller, Im Namen Jesu, p. 186).

Baade til Helbredelse af Sygdomme og til Udslettelse af Synd og den deraf følgende Skyld kan der da ganske konsekvent anvendes de samme Fremgangsmaader; Formaalet er jo i begge Tilfælde at faa Dæmonerne fordrevet. Og blandt de eksorcistiske Midler, som

---

[1]) Som en Mulighed er dette Forhold ogsaa antydet af Zimmern i K. A. T. [3], p. 361.

iøvrigt kan være meget forskellige, er der navnlig et enkelt, som har Interesse for os, nemlig Badet. Efter babylonisk Tankegang formaar Vandet at fordrive de onde Aander, og derfor er dette Element altsaa baade et Lægemiddel til Helbredelse fra Sygdomme og et *ἱλαστήριον* til at fjerne Synden og dens Følger. Saaledes prises det i en »Psalm to the Water and Fire Gods« IV R.[2] 14, 2 L. 2 ff. (oversat hos Anz, T .U. XV 4, p. 101): »Reines Wasser... Wasser des Euphrat, das am Ort .... Wasser, das im Ozean treulich bewahrt war. — Das reine Geheiss Eas hat es gereinigt, die Söhne des Ozeans, die sieben, haben das Wasser gereinigt, das Wasser geläutert, das Wasser geklärt. — Vor deinem Vater Ea, vor deiner Mutter Damkina möge er (der Büsser) rein sein, lauter sein, klar sein; die böse Verwünschung möge beiseite weichen«; og hvad der gælder Oceanet, har ogsaa Gyldighed for Vandet i Eufrat og Tigris: »Gereinigt, geläutert, besprengt, gewaschen, gesäubert ist er mit Wasser des Tigris und Euphrat, der reinen, mit Wasser der Meere« (Surpu VIII 66 f. citeret hos Anz, T. U. XV 4, p. 102). Selvfølgelig faar Badet endnu større magisk Evne, naar der udtales Besværgelsesformularer derover; i en Helbredelsesrecept IV R.[2] 22, 2 L. 11 ff. hedder det saaledes (Anz' Oversættelse T. U. XV 4, p. 102): »An der Mündung der beiden Ströme schöpfe Wasser, über dies Wasser sprich deine heilige Formel, durch deinen heiligen Spruch heilige es, den Menschen, den Sohn seines Gottes, besprenge damit«; og hvor udvortes Helbredelsesprocessen er tænkt, viser en anden Tekst IV R.[2] 16, 2 L. 44 ff., som Anz ligeledes meddeler: »Über den Betreffenden giesse Wasser, Beschwörungswasser sprenge: wenn das Wasser seinen Leib hinabrinnt, möge Namtar (ɔ: en Sygdomsdæmon) wie das Wasser von seinem Leibe rinnen. Jenes Wasser giesse zurück in ein Gefäss, auf die Strasse schütte es aus: das Leiden, das die Kraft verkürzt, führe die Strasse fort......«. Gentagne Gange er Vandets dæmonfordrivende Kraft ogsaa fremhævet i den af Tallquist udgivne Besværgelsesserie Maqlu, særlig paa den VII Tavle, hvor det f. Eks. L. 72 ff. hedder: »Dein zauber, deine hexerei, deine vergiftung .... mögen mit dem Wasser meines körpers und mit dem reinigungswasser meiner Hände abgerissen werden....«; L. 102 ff.: »Deine hexerei, dein behexen .... wird Ea, der grossmagier der götter, brechen und mit wasser abwaschen«; L. 115 ff.: »Ich habe meine hände gewaschen, den körper gereinigt mit reinem quellwasser, welches in der stadt Eridu vorhanden ist.

Alles böses, alles nicht gutes, das in meinem körper, in meinem fleisch, in meinen gliedern da ist, die unannehmlichkeit böser unheilvoller träume .... zertrete ich auf der strasse ......«; og endelig L. 124 ff.: »Der schlechte genius, der böse dämon, krankheit, seuche, fieber, brand, schmerz, wehklagen, schwäche (?) und seufzen .... mögen mit dem wasser meines körpers und dem reinigungswasser meiner hände über das bild von saggil (?) kommen!« Hvorledes disse Renselsesceremonier til Fjernelse af Sygdom og Synd nærmere har været foretaget, faar vi ganske vist sjælden Oplysning om; undertiden synes de at være ment som Bestænkelse og Overøsning, men det maa dog bemærkes, at selve den Omstændighed, at der fortrinsvis er Tale om det rensende Vand i Havet og de hellige Floder Eufrat og Tigris, kunde tale for, at der har været tænkt paa Neddykning og Bade, ogsaa hvor dette ikke udtrykkeligt fremhæves. Et Par direkte Vidnesbyrd for en saadan Fremgangsmaade anfører i øvrigt Anz (T. U. XV 4, p. 102) nemlig fra IV R. [2] 29, 4 C, 1 L. 2, hvor der er Tale om det vidtstrakte Hav »in das keine Hexe hinabgestiegen, in dem keine Zauberin ihre Hand gewaschen«, og fra en Anvisning til Renselse for Synd IV R. [2] 59, 2 L. 16, hvor det hedder: »reinwaschen mögen dich die dahineilenden Wasser des Stromes«.

Den gammelbabyloniske Betragtning af Vandet som det hellige og dæmonfordrivende Element levede stadig videre i de mesopotaniske Egne, derom har vi et tydeligt Vidnesbyrd i den mandæiske Sekt, hvis Selvbetegnelse Subba betyder Døbere, og hos hvilke vi netop genfinder den samme primitive Betragtning af Daabsbadets Virkninger. Paa Indflydelse fra de jødiske (levitiske) Renhedsbestemmelser beror muligvis, hvad Siouffi (Études sur la religion des Soubbas, p. 116) bemærker at »après avoir consommé l'acte conjugal, le mari emmène sa femme, et ils vont ensemble, pendant la nuit, se baigner au fleuve«; men derimod mindes vi om de elchasæiske og essæiske Forskrifter, naar vi læser, hvad han (p. 82 ff.) fortæller om den Fremgangsmaade, Mandæeren anvender, naar han tager sit (hyppigt gentagne) Daabsbad. Han klæder sig af, vasker først sit Haar, begiver sig derpaa ud i Floden og dukker tre Gange under med Ansigtet i den Retning, hvorfra Strømmen kommer. Svarende til den essæisk-elchasæiske Vidneanraabelse maa ogsaa Mandæeren, baade medens han har Hovedet ovenfor, og naar det er under Vandet, fremsige Bønner. Idet han stiger op,

vasker han sit Ansigt, gnider Panden tre Gange med Vand, stikker tre Gange de vaade Fingre i Øren og Næsebor, skyller tre Gange sin Mund, kaster tre Gange Vand over Knæ og Ben og skyller til sidst Fødder og Hænder tre Gange. Meningen med hele denne omstændelige Proces er jo tydeligvis at sørge for, at hele Legemet med alle dets Afkroge kommer i Berøring med Vandet, altsaa den samme Tanke, som laa til Grund for Elchasais Krav om Daab *σὺν παντὶ τῷ φορέματι*; i øvrigt fattes heller ikke dette Analogon, thi de mandæiske Kvinder bader med Tøjet paa, og Mændene vasker deres Klæder i Floden. I de første 60 Dage efter Indvielsen paahviler det ogsaa den mandæiske Præst at tage et Daabsbad tre Gange daglig med Klæderne paa; ja, han skal endog bære det vaade Tøj under de paafølgende Bønner. Oprindelig er vel dermed tilsigtet en meget grundig Dæmonfordrivelse og Indførelse af guddommelig Kraft, og man kan passende sammenstille dermed, at det hos Elchasæerne tog 40 Dage at kurere en Ftisiker. Under samme Synspunkt forstaas endelig ogsaa en stor Del af de Mand. Rel., p. 95 f. (efter Siouffi) opregnede Tilfælde, hvor der af Mandæeren kræves et Bad; man bemærke saaledes: efter Bid af et vildt Dyr; efter Indtagelse af Medicin og efter overstaaet Sygdom samt efter Forrettelsen af Nødtørft. Selv de Tilfælde, der minder stærkere om de jødiske Renhedsforskrifter, kunde ligeledes meget vel have deres Oprindelse fra saadanne Forestillinger.

Ved Siden af denne »Selbsttaufe«, som kan gentages, saa ofte det skal være, og som altsaa svarer til de essæiske Bade før Maaltidet, efter Nødtørft og i medicinsk Øjemed, kender Mandæismen tillige en Daab, der skal udføres under en Præsts Medvirkning, og som følgelig danner et Analogon til det essæiske Initiationsbad. Børnene skal døbes med denne, saa snart som man mener, at de kan taale det kolde Bad; og saa længe de endnu ikke har faaet det, regnes de ikke for Medlemmer af det mandæiske Samfund; Forældrene maa ikke kysse dem, og dersom de dør, faar de ikke nogen religiøs Begravelse (Mand. Rel., p. 98). Som forbilledlig for denne Daab betragter Mandæerne selv Johannes Døbers Virksomhed, idet der lægges ham følgende Udsagn i Munden: »Ich setze die Menschen in den Jordan, wie Schafe vor den Hirten, und mit meinem Stab lasse ich Wasser auf sie herabfliessen, und den Namen des Lebens nenne ich über ihnen« (Mand. Rel., p. 102); men denne Skikkelse er utvivlsomt ganske sekundært indkommet i det man-

dæiske System (Mand. Rel., p. 137 ff.). Den kristne Daab føles da ogsaa af denne Sekt som noget fra deres egen ganske forskelligt; den benævnes מאמידותא, medens מאצבותא er Navnet paa det mandæiske Sakramente. En ret Daab skal nemlig foregaa i »levende« Vand, men de kristne døber i במיא פסיקיא ɔ: »afskaaret« Vand, og derfor bliver Handlingen en saakaldt: מאמידותא הזידא ɔ: en Skændselsdaab (Mand. Rel., p. 98 f.). Vi mindes, at de elchasæiske og rimeligvis ogsaa de essæiske Daabsbade ligeledes skulde foregaa ἐν ὕδατι ζῶντι[1]), og med Rette ser Brandt i Kravet om, at der kun maa benyttes rindende Vand, et Bevis for, at Mandæismen virkelig har bevaret Rester af den oprindelige og ganske primitive Betragtning, hvorefter det er det direkte fra Guddommens Trone strømmende Flod- og Kildevand, som er særlig vel egnet til at formidle Overførelse af dens overnaturlige Kræfter og fordrive de onde Væsener, som stiller sig hindrende i Vejen derfor (Mand. Rel., p. 177 f.).

Ud fra en saadan Betragtning er det forstaaeligt, at Daabsbadet for den troende Mandæer bliver et Middel til og et Pant paa, at han i den anden Tilværelse naar frem til Guddommen og faar Del i Saligheden. »Euer Zeichen ist das Zeichen des lebendes Wassers, durch welches (Zeichen) ihr aufsteigt zum Lichtort«, hedder det højre Genza 18, 13 (Mand. Rel., p. 98), og da dette netop er den Lod, som Religionen sikrer sine Tilhængere, kan det samme ses under det Synspunkt, at Daaben bevirker Medlemsret indenfor det mandæiske Samfund og medfører, at den paagældende tør betragte sig som et Medlem af »Livets Slægt« (h. G. 333, 17; Mand. Rel., p. 98 f.). At Daabsbadet kan have denne Virkning, staar atter i Forbindelse med, at det formaar at udslette Synden og dens Skyld: »Tauft euch .... damit ihr einen Vergeber der Sünden und Schulden habt. Jeden, der mit dem Zeichen des Lebens bezeichnet und über dem der Name des Lichtkönigs genannt ist, und der fest ist und beständig in seiner Taufe und gute und schöne Werke thut, wird niemand auf seinem Weg (nl. zur Lichtwelt) aufhalten« (h. G. 17 f.; Mand. Rel., p. 94). Efter Daaben kræves der altsaa ganske som ved det elchasæiske og essæiske Initiationsbad et Liv med gode

---

[1]) Ved Siden af det mandæiske Tempel findes et Bassin, der har Tilløb fra en Flod, og altsaa er en Indretning i Lighed med det ὑδροχοεῖον, som omtales i Pseudoklementinerne; nu synes man dog at foretrække selve Floden til at tage Daabsbadet i (Mand. Rel., p. 97).

og skønne Gerninger; men der er tillige en interessant Forskel. Medens Forsyndelser hos Essæerne førte til Udstødelse af Samfundet, uden at ny Optagelse var mulig før paa Dødslejet, og Elchasai tillod en enkelt Gentagelse af Daabsbadet og dermed følgende Syndstilgivelse, træffer vi hos Mandæerne en laksere Praksis. »Dem Genza gemäss liesse sich besser behaupten: Durch Verstösse gegen die Gebote des Mandâ d'Hajê verwirkt man den Gnadenstand. Die erneute Taufe macht desselben wieder theilhaftig, sodass der Mandäer seine Fehltritte noch abbüssen kann«. (Mand. Rel., p. 99).

Saafremt de tidligere omtalte Mughtasila ikke er helt identiske med Mandæerne, foreligger der her et yderligere Vidnesbyrd om, at den gammelbabyloniske Daabspraksis stadig har fortsat sig i de mesopotamiske Egne; om denne Sekt lyder nemlig ibn Ishaq an-Nadims Udsagn: يقولون باالغتسال ويغسلون جميع ما ياكلونه (Chwolsohn, Ssabier II, p. 543). Større Interesse har det imidlertid, at ogsaa Mithraskulten bærer Spor af sin babyloniske Herkomst derved, at den i udstrakt Grad gjorde Brug af Lustrationer; rimeligvis har det dog for Praksis inden for denne Religion tillige været medvirkende, at saadanne Renselser heller ikke var Parsismen fremmede. Vandet betragtedes ganske vist her som det hellige Element, der ikke turde besmittes; men netop i Kraft af denne Egenskab maatte det dog ogsaa være skikket til at holde Urenhed borte. Yasht X 122 ff. (Darmesteter II, p. 474) spørger Zarathustra, hvorledes der skal ofres til Mithras, for at Guden kan glæde sig derover, og Ahura Mazdas Svar lyder: »Ils se laveront le corps trois jours et trois nuits, ils subiront trente coups (sc. for at sone ubevidste Synder) pour le sacrifice et la prière à Mithra, maître des vastes campagnes«. Naar Renselsesbade allerede i Persien spillede en saadan Rolle for Mithrastilbederne, er det forstaaeligt, at deres Betydning paa babylonisk Grund yderligere maatte vokse. Vi hører da ogsaa, at Lukians Kaldæer alias Mithrasdyrker tog sig et Bad i Eufrat, førend han vendt mod den opgaaende Sol fremsagde sin lange Bøn (cfr. tidligere p. 351 f.), og i Pseudo-Chrysostomos' Hom. in Matth. II (Migne P. G. LVI, col. 637 f.) hedder det om Magerne fra Østen (Mt. 2, 1), som muligvis ligeledes er skildrede paa Grundlag af Forfatterens Viden om Mithrasreligionen (Cumont II, p. 66): *Hi ergo per singulos annos post messem trituratoriam ascendebant in montem aliquem positum ibi, qui vocabatur lingua eorum mons Victorialis, habens in se quamdam*

speluncam in saxo, fontibus et electis arboribus amoenissimus, in quem ascendentes et lavantes se orabant et laudabant in silentio Deum tribus diebus.

Og ikke blot som Forberedelse til Kultus har man her anvendt et Bad; men et Par lejlighedsvise Bemærkninger hos Tertullian belærer os om, at et saadant ogsaa forekom ved Mysternes Initiation. De bapt. 5 (Oehler I, p. 623) anfører Kirkefaderen nemlig til Bevis for den Paastand, at Hedningerne *viduis aquis sibi mentiuntur* følgende: *Nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isidis alicuius aut Mithrae*; og De præscript. hær. 40 (Oehler II, p. 38) hedder det om den samme Mithras: *Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lavacro repromittit.* Af den sidste Udtalelse fremgaar det tillige, at Mithrastilbederne altsaa har ventet sig Syndsforladelse af deres Initiationsbad, hvilket ikke kan undre i Betragtning af de Forestillinger om Vandets Virkninger, som vi har fundet saa dybt indgroede i Babylonien. Medens *lavacrum* næppe kan betyde andet end et virkeligt Bad, kunde Udtrykket *tingit* tale for, at man ogsaa ved visse Lejligheder har søgt at drage Fordel af Vandets velsignelsesrige Kræfter ved at anvende det til Bestænkelse, saaledes som det hyppigt skete ved de babyloniske Renselsesceremonier; og hermed stemmer det godt, at man i Mithrashelligdomme har kunnet paavise Fordybninger, der rimeligvis har været bestemte til at rumme dette »Vievand«[1]), og en hel Del af de fundne Kar og Vaser har efter al Sandsynlighed tjent samme Formaal (Cumont I, p. 67). Endnu større Interesse vilde der være knyttet til Opdagelsen af den 0,90 × 2,15 m store Fordybning i Mithræet i Ostia (Cumont II, p. 524), hvis denne virkelig har været benyttet til de af Tertullian omtalte *lavacra;* men selv om dette ikke skulde være Tilfældet, er Sagen selv jo sikker nok.

Man kunde nu ganske vist indvende, at Mithrasreligionen maaske har udformet sin Daabspraksis i hvert Fald delvis under Indflydelse fra Kristendommen, og at altsaa Tertullian for saa vidt har Ret, naar han hævder, at det var Djævelen, *qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum mysteriis aemulatur* (De præscript. hær. 40 Oehler II, p. 38). Men i Betragtning af den Rivalisering, der bestandig herskede mellem de to Religioner, er det ikke

---

[1]) Saaledes i Ostia (Cumont II, p. 243 ff.) og i Spoleto (II, p. 256).

sandsynligt, at gensidige Laan skulde have fundet Sted paa saa betydningsfulde Omraader, og den Rolle, Vandet spiller i Mithraskulten, er jo, som paavist, tilstrækkelig forklaret ved denne Religions babylonisk-persiske Herkomst. Heller ikke behøver der at foreligge kristelig Indflydelse deri, at Mithras stillede visse sædelige Krav til dem, som blev optagne i hans Samfund; det var jo en Selvfølge, at de maatte adlyde hans Befalinger i denne Tilværelse for at kunne være sikre paa hans Hjælp i den kommende; og at der nu virkeligt blev stillet saadanne Krav, fremgaar af en interessant Udtalelse af Julian (i Cæsares 336 C Wright II, p. 414), hvor det hedder som følger: *σοὶ δέ, πρὸς ἡμᾶς λέγων ὁ Ἑρμῆς, δέδωκα τὸν πατέρα Μίθραν ἐπιγνῶναι· σὺ δ' αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν ἔχου, πεῖσμα καὶ ὅρμον ἀσφαλῆ ζῶντί τε σεαυτῷ παρασκευάζων, καὶ ἡνίκα ἂν ἐνθένδε ἀπιέναι δέῃ, μετὰ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος ἡγεμόνα θεὸν εὐμενῆ καθιστὰς σεαυτῷ.* Hvilke de her omtalte *ἐντολαί* er, ved vi ganske vist ikke, men vi tør vel formode, at Mithrasdyrkerne ligesom de gamle Persere ogsaa derigennem har tilstræbt at befæste den sædelige Renhed; denne gjaldt det da at erhverve under stadig Kamp mod de Onder og Fristelser, som Ahriman og hans Dæmoner virkede. Rimeligvis har da Mithras' *ἐντολαί* haft et lignende Indhold som Essæernes *ὅρκοι φρικώδεις*, og i hvert Fald tør vi betragte det som sandsynligt, at den essæiske Forskrift om bestandig at elske Sandheden, men irettesætte og bekæmpe Løgnerne (Bell. II 141 [8, 7]) har hørt med dertil. Om Mithrasmysterne ved Initiationen (*sacramentum*) har forpligtet sig til at overholde disse *ἐντολαί* samtidigt med, at de lovede at bevare Samfundets *μυστήρια* hemmelige overfor udenforstaaende, kan vi ganske vist ikke vide, men det vilde i og for sig være en nærliggende Antagelse (cfr. Cumont I, p. 318 f.).

Den essæiske Daabspraksis har saaledes overmaade nære Analoga i den babyloniske Synkretisme, og ganske paa samme Maade forholder det sig med Kultmaaltidet. Religiøse Maaltider forekom ganske vist mange Steder i Datiden, men i Særdeleshed var det dog Tilfældet indenfor de orientalske Kulter[1]); og da de Ejendommeligheder, vi hidtil har undersøgt, alle har peget i denne

---

[1]) Cfr. Dieterich, Mithrasliturgie, p. 102 ff.

Retning, er det det mest nærliggende ogsaa her først at vende Blikket mod Orienten.

Hos Mandæerne træffer vi blandt Samfundets Kultushandlinger Nydelsen af Pehta og Mambuḥa. פיהתא er det samme Ord som syrisk ܦܬܬܐ, hebr. פת, Stump, lille Stykke (hvorved Brød er underforstaaet), og מאמבוהא svarer til syrisk-aramaisk ܡܒܘܥܐ, מבועא, Kilde (af נבע, sprudle frem); selve Navnet antyder altsaa, at der er sigtet til en Drik af »levende« Vand. Vi har saaledes her netop to af de Elementer, der hørte med til de essæiske Sekters Kultusmaaltid, og ganske paa samme Maade er Spiserne ogsaa hos Mandæerne tænkt som hellige og i Besiddelse af overnaturlige Kræfter. Som hos Essæerne bliver Elementerne ligeledes først indviede ved Bønner; »und ruf (od. »lies«) die 8 Bitten des Pehtâ zu dem Pehtâ und die zwei Bitten des Mambuhâ zu dem Mambuhâ«, hedder det som Vejledning for den mandæiske Præst (Qol. 19, 16; Mand. Rel., p. 107). Blandt de i nyere Tid iagttagne Skikke, der meget vel kan være gamle og gaa tilbage til længst forsvundne Tiders Betragtning, kan fremdeles nævnes, at Brødet bliver tilberedt (i Templet) af Præsterne; muligvis har — efter Ant. XVIII 22 (1, 5) — det samme ogsaa været Tilfældet hos Essæerne trods Josefos' Tale om Bagere og Kokke (Bell. II 130 [8, 5]). Et yderligere Vidnesbyrd om Brødets Hellighed ligger deri, at det efter Indvielsen kun tør modtages af de troende, efter at disse har vasket Hænder, ja Siouffi meddeler endog, at i Reglen lægger Præsten selv Brødet i Munden paa Kommunikanden, fordi det befrygtes, at »si les ouailles la touchent eux-mêmes, elle perd aussitôt ses qualités sanctifiantes et devient un pain ordinaire« (Études sur la religion des Soubbas, p. 93). Dertil passer det godt, at der i Traktaten om Johana er Tale om פיהתא ד̌הייא ɔ: Livets Pehta (h. G. 189, 16; Mand. Rel., p. 218), eller at det andetsteds (h. G. 238, 6; Mand. Rel., p. 29) hedder: »es ging Glanz aus von dem Pehtâ, und wohnte Licht auf dem Pehtâ«; Brødet er ved Indvielsen tydeligt nok blevet en himmelsk Substans og formaar som saadan at formidle overnaturlige Kræfter til de troende.

Med Hensyn til Vandet foreligger denne rent primitive Tankegang maaske endnu haandgribeligere. De hellige Elementer nydes hos Mandæerne umiddelbart efter et Daabsbad, hvormed man jo kan sammenstille, at ogsaa hos Essæerne fuldbyrdes en sakramental Tvætning og det sakramentale Maaltid i Forbindelse med hin-

anden. Iblandt Forskrifterne for dette Daabsbad findes nu to Gange anordnet, at den paagældende ogsaa skal drikke af det guddommelige Element, hvori Badet foregaar. Det hedder saaledes Qol. 10, 11: »Und gieb ihnen zu trinken drei Handvoll Wasser und sprich zu ihnen: Trink und sei geheilt (sing.) und sei beständigt. Der Name des Lebens og der Name des Mandâ d'Hajê ist genannt über dir«; og lidt senere 10, 28: »Sie sollen vor dich hin (auf das Ufer) steigen (nl. die Täuflinge vor den Priester). Sodann tauche (צבא) deine Schale (קאנינא) und fülle sie mit Wasser, und gieb sie einem Jeden, der am Ufer steht«. Ganske vist anvendes intet af de to Steder Betegnelsen מאמבוהא, der kun benyttes om Drikken ved den efter Daaben paafølgende Kommunion (Mand. Rel., p. 108), men Analogien mellem de to Tilfælde, hvor Vandet nydes, er umiddelbart indlysende. Utvivlsomt har derfor Brandt Ret, naar han (Mand. Rel., p. 110) gør gældende, at i de enkelte Tilfælde, hvor der er Tale om en Mambuha med Vin, foreligger der et sekundært Fænomen, Efterligning af en fremmed Praksis, som senere har indsneget sig som finere.

Naar Mandæerne fra den gammelbabyloniske Religion havde overtaget Betragtningen af Vandet som et guddommeligt Element, var det for dem i og for sig en meget nærliggende Tanke, at de ved at drikke det kunde komme i en endnu nærmere Forbindelse dermed, end det var muligt ved Badet; men ved Siden deraf, har de i Fædrenes Eksempel rimeligvis haft en endnu mere direkte Foranledning til igennem Nydelsen af Mad og Drikke at forsøge at komme i Besiddelse af overnaturlige Kræfter. Iblandt Kileindskrifterne paa de i Tell-el-Amarna fundne Lertavler findes ogsaa den bekendte Myte om Adapa[1]), der, da han indstævnes for Anus Domstol, af sin Fader Ea faar det Raad, at han skal afvise den Spise og den Drik, som Himmelguden tilbyder ham; det er nemlig »Dødens Spise« og »Dødens Vand«. Adapa adlyder, men uheldigvis er det »Livets Spise« og »Livets Vand«, som Anu lader frembære, og ved sin Vægring gaar da Eas Søn glip af det evige Liv. Her er altsaa Tale om, at Spise og Vand formaar at virke henholdsvis Død og evigt Liv. Det assyriske Ord *akalu* kan nu ligesaa vel betyde Brød som mere almindeligt Mad (Zimmern, Arch. f. Rel. 1899, p. 173), og dersom man oversætter »Livets

---

[1]) Gengivet i Oversættelse hos Gunkel, Schöpfung und Chaos, p. 420 ff.

Brød«, er Overensstemmelsen med det mandæiske פיהתא דהייא jo umiddelbart nærliggende. I Adapamyten bydes nu ganske vist dette Brød og Vand til evigt Liv i Himlen; og fraset nogle billedlige Udtryk, der mulig kunde tyde i denne Retning, har vi i Kileindskrifterne intet direkte Vidnesbyrd om en sakramental Anvendelse af Vand og Brød paa jordiske Vilkaar; men Zimmern (anf. Skr., p. 173 f.) gør med Rette opmærksom paa, at et *argumentum e silentio* her er værdiløst, fordi vi i det hele taget saa godt som intet ved om Lægmandsfromheden i den babyloniske Religions senere Perioder; og under alle Omstændigheder har det her foreliggende Analogon til det mandæiske Kultmaaltid Krav paa Interesse.

Impulser til den Idé gennem Nydelsen af visse Substanser at forsøge at tilegne sig Guddommens Kræfter kan Mandæerne imidlertid ogsaa have faaet fra en anden Kant. Deres Religion er jo paa mange Punkter stærkt præget af Synkretisme med persiske Forestillinger, og nu ved vi, at det for Mazdatroen, lige fra de ældste Tider, spillede en stor Rolle i Kultus, at Præsten indviede nogle smaa Brød, de saakaldte *daruns* og ligeledes Vand med Tilsætning af Haomasaft, som han saa fortærede siden efter under Gudstjenestens Forløb[1]). Den Lægedom og de Sejrskræfter, man ventede sig deraf, var vel i Persien fortrinsvis knyttet til den hellige Plante Haomaen; men da Religionen udbredte sig til Egne, hvor denne var ukendt, bortfaldt den af sig selv, uden at man senere bevarede nogen Erindring derom; i Mithrasmysterierne, hvis Kultmaaltid utvivlsomt staar i Forbindelse med den gamle persiske Praksis, anvendtes saaledes Haomaen slet ikke; foruden Brød og Vand forekom dog af og til ogsaa Vin blandt de hellige Elementer, hvad der muligvis kan være en Slags Erstatning derfor[2]). Et af de mest betydningsfulde Udsagn om det mithriske Kultmaaltid findes hos Justinus Martyr, som i sin første Apologi Kap. 66, 4 (Krüger, p. 57, 14 ff.) efter Skildringen af den kristne Nadvers Indstiftelse tilføjer: *ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι*

[1]) Cfr. Darmesteter, Zend Avesta I, p. LXV og LXXVIII. Spørgsmaalet om, hvor vidt den persiske Praksis oprindelig skulde gaa tilbage til Babylonien, en Mulighed som Zimmern (anf. Skr., p. 174) antyder, kan vi i denne Sammenhæng se bort fra.

[2]) Et Bevis herfor finder Cumont (I, p. 146 ff.) vel med Rette i den Identifikation, som fandt Sted mellem Haoma som Guddom og Grækernes Bacchos.

γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε. Her er der altsaa Tale om Brød og Vand, som stilles frem og konsekreres ved, at der over disse Elementer udtales hellige Formler (ἐπίλογοι), ganske som Maaltidet foregik hos de essæiske Sekter. Naar Tertullian i det ofte anførte Sted fra De præscr. hær. 40 kun nævner Brødet: *celebrat et panis oblationem*, er Grunden dertil let at se; der ligger nemlig her for ham kun Vægt paa at nævne, hvad der har Analoga i den kristne Kultus, og dette var i strengere Forstand kun Tilfældet med Brødet. Drikken var derimod forskellig; thi medens de Kristne nød Vin, drak Mithrasdyrkerne kun Vand. Hvilken Rolle de hellige Maaltider spillede for Mysteriereligionen, fremgaar af en Ytring hos Plinius, der om Nero beretter: *Magos secum adduxerat, magicis etiam cenis eum initiaverat, non tamen, cum regnum ei daret, hanc ab eo artem accipere valuit* (Nat. Hist. XXX 1 Detlefsen IV, p. 257, 21 ff.), og interessant i denne Henseende er ogsaa den billedlige Fremstilling af et mithrisk Kultmaaltid, som vi besidder paa et i Sarrebourg fundet Relief; man ser dér Myster af forskellige Grader, kendetegnede ved tydelige Symboler, og samlede omkring en Trefod, paa hvilken der ligger fire smaa Brød; et Par af dem holder i Haanden Bægere med den hellige Drik (cfr. Afbildningen hos Cumont I, p. 175). I Mithraskulten betragtedes saadanne Maaltider som en Efterligning af den Fællesspisning, hvormed Guden og hans Staldbrødre ifølge den mytologiske Fortælling havde afsluttet deres Kamp med Ahriman, forinden han selv med Solens straalende Firspand opfor til Himmels for siden at dvæle dér sammen med de udødelige (cfr. Cumont I, p. 304 ff.). Mithras og Helios ved et Bord gjaldt derfor som et Sindbillede for det mithriske Kultmaaltid, paa samme Maade som den kristne Eucharisti i Oldkirken hyppigt symboliseredes af de syv Disciples Maaltid ved Tiberiassøen (Cumont I, p. 176); og den store Mængde Relieffer, som man har fundet med det symbolske Gudemaaltid, bliver følgelig et yderligere Vidnesbyrd om den tilsvarende Kulthandlings Betydning.

Hvilke Virkninger Mithrasmysterne ventede sig af det hellige Maaltid, har vi desværre ingen direkte Oplysninger om; men i Avesta (Yasna IX 16 ff. Darmesteter I, p. 90 ff.) berømmes Haomasaften, fordi den skænker Hjælp i Kampen mod Dæmonerne,

Helbredelse her i Livet og Udødelighed derefter[1]). Med stor Sandsynlighed tør man vel formode, at disse underfulde Egenskaber har Brødet og Vandet beholdt, ogsaa efter at det hellige Maaltid var trængt frem til Egne, hvor Haomaen ikke kendtes. Det var jo overhovedet de samme Goder, som man rimeligvis har søgt i alle Datidens Mysteriereligioner, og som vi tidligere, ganske vist uden nogen positiv Hjemmel, har formodet, at ogsaa Essæerne tilstræbte.

I Sammenhæng med Kultmaaltidet er der endelig endnu et Par mindre væsentlige Enkeltheder at omtale. Det kan saaledes ikke forundre, at hos de essæiske Sekter er ogsaa Saltet regnet iblandt de hellige Elementer; thi det hørte med som en meget betydningsfuld Del af Maaltidet hos Israeliterne (Ezr. 4, 14), og ved de fælles Spisninger, som ledsagede en Pagtslutning, spillede det en saadan Rolle, at man endog dannede Udtrykket en »Saltpagt« (Num. 18, 19; 2 Kr. 13, 5) i overført Betydning om en fast og ubrødelig Pagt[1]). Muligvis kan dette ogsaa have staaet i Forbindelse med Saltets konserverende Evne: Pagten bliver derved varig; og denne sidste Forestilling vilde gøre Anvendelsen af Elementet letforstaaelig ved et Maaltid, der tilsigtede at skaffe Deltagerne Udødelighed. Endelig kan Tanken om Saltets rensende Kraft, der rimeligvis findes i Lev. 2, 13 (cfr. 24, 7 [LXX]; Hez. 43, 24; Dom. 9, 45; Hez. 16, 4; Mk. 9, 49), og som begrunder dette Minerals Forekomst blandt de babyloniske Lustrationsmidler, jo ogsaa have været medvirkende.

At Essæerne skulde gaa hvidklædte (hvad enten dette Krav nu kun angik deres Ordensdragt, som de iførte sig ved de hellige Maaltider, eller Bestemmelsen overhovedet gjaldt alle de Klæder, som de bar) er et Træk, som man næppe heller kan tillægge synderlig Vægt; thi hvid er jo de fleste Steder Renhedens Symbol, og derfor for alle, som tilstræber denne, umiddelbart nærliggende. Imidlertid kan denne Omstændighed ogsaa vise hen til Orienten; Man-

---

[1]) »Il est beau de forme, il veut le bien, il est victorieux. De couleur d'or, de tige flexible, il est excellent à boire et le meilleur des viatiques pour l'âme. O Haoma d'or, je demande de toi la sagesse, la force et la victoire; la santé et la guérison; la prospérité et la grandeur; la force de tout le corps et la science universelle; et que je puisse aller par le monde, en maître souverain, écrasant la malfaisance, detruisant la Druj« etc.

[2]) Cfr. de arabiske Analoga hos Robertson Smith(-Stübe), Rel. der Sem., p. 206 ff.

dæerne er det nemlig i Genza foreskrevet bestandig at gaa hvidklædte: »Bekleidet euch mit Weissem und bedeckt euch mit Weissem, ähnlich den Kleidern des Glanzes und den Gewändern des Lichts, und setzt weisse Burzinqâ's auf, ähnlich den prangenden Kronen« (h. G. 25, 12; Mand. Rel., p. 91), og der advares stadig mod at farve hvide Klæder eller iføre sig farvet Tøj; at nære Attraa efter sligt er lige saa slemt som at ønske sig Afgudsbilleder[1]). Dermed kan man fremdeles sammenholde, at til Fremstillingen af det hellige Bælte (Kosti) hos Perserne tør ikke anvendes sort Uld (Spiegel, Avesta II, p. XXII), og Diogenes Laertios (Prooem. 7 Cobet, p. 2,39 f.) oplyser om de persiske Magere: *τούτων δὲ ἐσθὴς μὲν λευκή*. Hvorvidt det samme har været Tilfældet inden for Mithrasreligionen, ved vi ikke, da vi ingen direkte Vidnesbyrd har derom, men det er vistnok ret sandsynligt, at Mysterne her ogsaa i denne Henseende har fortsat Magernes Praksis. Hvilken Betydning Essæerne har tillagt den hvide Dragt, derom er vi ligeledes uvidende; men saafremt orientalsk Indflydelse skulde have gjort sig gældende, kunde man formode, at den hvide Farve var tænkt som et Symbol paa den straalende Herlighedsklædning, som Sjælen ifølge persiske Forestillinger (Cumont I, p. 15) en Gang efter Døden skulde iføres.

Den essæiske Forkastelse af Oliesalvning og Ofre er, som allerede tidligere omtalt, at forklare deraf, at Sekten betragtede disse Handlinger hos det jødiske Præsteskab som sakramentale og tillige som konkurrerende med dens egne Sakramenter, for saa vidt som de udvirkede ganske de samme Goder, som Medlemmerne selv ventede sig af Vandbad og Kultmaaltid. Impulsen til at betragte Præstesalvningen som et Initiationssakramente kan Essæerne imidlertid meget vel have faaet fra Orienten. I de babyloniske Kileindskrifter har Olien nemlig ganske de samme dæmonfordrivende Virkninger som Vandet, og den kan altsaa baade anvendes som Helbredelsesmiddel og til at udslette Synden og dens Skyld (cfr. Saussaye [3] I, p. 310); fra den før nævnte Adapamyte anfører Zimmern (Arch. f. Rel. 1899, p. 167) Eas Belæring: »Ein

---

[1]) At den mandæiske Dragt i nyere Tid til daglig er brun, undertiden med hvide Striber, og at kun den Kappe, som Præsterne bærer, og som Lægfolket er iført ved Daab, Bryllup og Masiqta endnu er hvid, har sine ganske særlige Grunde (cfr. Mand. Rel., p. 92).

Kleid wird man dir reichen: das zieh an! Oel wird man dir reichen: damit salbe dich!«, og dette staar umiddelbart efter Advarslen om »Dødens Brød« og »Dødens Vand«, hvilket nok kunde tale for, at der her er tillagt ogsaa Olien sakramentale Virkninger, saaledes som Tilfældet øjensynligt er i slav. Hen. 22, 8 (Charles II, p. 443), der frembyder en nær Parallel. Inden for Mandæismen kendes en Salvning ved Siden af Vanddaaben som en Slags Supplement til denne; men herom har Brandt (Mand. Rel., p. 103 f.) paa indlysende Maade eftervist, at det kun er en sekundær, senere indkommen Forøgelse af den oprindelige Ritus; vi har altsaa heri nærmest et Analogon til de senere essæiske Sekter, for saa vidt som disse jo, efter at Tempelkultus var ophørt og Anledningen til at betragte Olien som en Konkurrent til Vanddaaben dermed væsentlig formindsket, optog det nye sakramentale Element, som ligeledes den kristne Daab forholdsvis tidligt blev udstyret med. Imidlertid finder Olien hos Mandæerne endnu en Anvendelse, som rimeligvis er ældre end den nævnte, nemlig som en Art Dødssakramente (Brandt, J. pr. Th. 1892, p. 405); muligvis staar det oprindeligt i Forbindelse med en Anskuelse, som er tydelig udtalt i den ganske vist meget unge 26. Traktat (h. G. 321, 11—15; Mand. Rel., p. 104): Ved Hjælp af den rene Olie vil man kunne stige op efter Døden; uden denne vil man derimod blive standset af Ptahils Mattartas. Hvor vidt en egentlig Oliesalvning har været i Brug i Mithrasreligionen lader sig ikke sige; det eneste Vidnesbyrd derom er Lukian, hvis Menippos om Kaldæeren beretter: ***ἐκάθηρέ τέ με καὶ ἀπέμαξε καὶ περιήγνισε δᾳδίοις καὶ σκίλλῃ καὶ ἄλλοις πλείοσιν*** (Kap. 7 Dindorf I, p. 162 f.), hvilket jo i denne Sammenhæng ikke betyder meget. Derimod fortæller Porfyrios (De antr. nymph. 15 Nauck, p. 67, 6 ff.), at naar Mysterne har naaet Løvens Grad, renser de deres Hænder og deres Tunge for alskens Smuds og Synd med Honning — et Stof, hvis kathartiske Egenskaber den nyplatoniske Filosof udtrykkelig fremhæver — i Stedet for med Vand, fordi Løvegraden i særlig Forstand var viet til Ilden, og Vandet betragtedes som det mod denne fjendtlige Element[1]); og Initiationen til Perser-

[1]) Denne Betragtning forudsætter næppe mere end en rent umiddelbar Erfaring om, at Ild og Vand var uforenelige Modsætninger; den samme Anskuelse nærede jo Elchasai, som foretrak det modsatte Alternativ: at kaste Vrag paa Ilden, og dette Valg var, som før (p. 267) bemærket, væsentlig en Konsekvens af Profetens

graden foregik da ogsaa med Honning: *ὅταν δὲ τῷ Πέρσῃ προσάγωσι μέλι ὡς φύλακι καρπῶν, τὸ φυλακτικὸν ἐν συμβόλῳ τίθενται* (Nauck, p. 67, 13 ff.). Om dette muligvis er en senere Praksis, er her uden Betydning; interessant er kun Princippet: Honning i Stedet for Vand; en saadan Substitution gør det nemlig endnu lettere forstaaeligt, at Essæerne, hvis de hørte hjemme i den samme religiøse Atmosfære, kan have betragtet Præstesalvningen som en (utilstedelig) Erstatning for Vandbadet.

Naar Essæerne forkastede Ofrene i Templet i Jerusalem, beroede dette, som tidligere eftervist, ligeledes først og fremmest paa, at Sektens egne Sakramenter mentes at forskaffe de samme Goder. Det maa dog tillige bemærkes, at det for adskillige Jøder næppe har været saa vanskeligt, som man paa Forhaand skulde tro, at undvære denne Form for Kultus; der findes nemlig Antydninger af, at man trods de Mængder af Dyr, der hver eneste Dag slagtedes i Helligdommen, alligevel indenfor visse Kredse ikke har tillagt Ofrene nogen synderlig Betydning. Selv Josefos synes Ant. VI 147 (7, 4) at mene, at Ofre ikke er strengt nødvendige for den fromme: *καταφρονεῖσθαι γὰρ οὐχ ὅταν αὐτῷ μὴ θύῃ τις, ἀλλ' ὅταν ἀπειθεῖν δοκῇ*[1]). Muligvis kunde der ogsaa heri foreligge Spor af Orientens Tankegang; i hvert Fald gør Kroll (R. G. G. V, col. 1045) opmærksom paa, at den orientalske Mysteriefromhed er tilbøjelig til at kaste Vrag paa Ofret og fremhæve Bønnen i Stedet. Spiren dertil kunde man søge i Persien, saafremt ellers Spiegel (Avesta II, p. LXXI f.) har Ret i sin Paastand om, at »streng genommen sind blutige Opfer nach den Anschauungen des Parsismus undenkbar«. Dette kan dog maaske nok være noget tvivlsomt; men betydningsfuldt er det, at Mandæerne forkaster Ofret principielt: »Nicht schlachtet man Schlacht(opfer) vor ihm« (sc. dem Lichtkönig), hedder det h. G. 6, 17 (Mand. Rel., p. 118), og det er en af de alvorligste Anklager mod

---

Stilling til Ofre; naar Bousset (Hauptprobl. der Gnosis, p. 156 ff.) vil forklare det ud fra en skarp Dualisme: Vandet er det mandlige Element og Ilden det kvindelige, er en saadan Anskuelse sikkert alt for kunstig — rent bortset fra, at det eneste Vidnesbyrd om en gennemført dualistisk Betragtning indenfor Elchasæismen, an-Nadims tidligere (p. 108 f.) anførte Meddelelse, er af meget problematisk Værdi som historisk Kilde.

[1]) Paa samme Maade bemærker Filon, De vit. Mos. II 108 (M. II 151, 23 ff.): *εἰ δ' ὅσιος καὶ δίκαιος, μένει βέβαιος ἡ θυσία, κἂν τὰ κρέα δαπανηθῇ, μᾶλλον δὲ καὶ εἰ τὸ παράπαν μηδὲν προσάγοιτο ἱερεῖον· ἡ γὰρ ἀληθὴς ἱερουργία τίς ἂν εἴη πλὴν ψυχῆς θεοφιλοῦς εὐσέβεια.*

Jøderne, at de bringer Ofre af Dyrefedt og udgyder Blod i Helligdommen, men ikke gør hvad Ret er (Mand. Rel., p. 129). Paa dette enkelte Punkt danner derimod Mithraskulten, som ellers paa saa mange andre Omraader har frembudt overraskende Paralleler til Essæismen en Undtagelse; thi Dyreofret praktiseredes stadig inden for denne Mysteriereligion, saaledes som det fremgaar af de mange Offerknive, som man har fundet i udgravede Mithrashelligdomme (Cumont I, p. 18); Guddommen selv var jo ogsaa *ὁ ταυροκτόνος* og fremstilles som saadan hyppigt paa Monumenterne (Cumont I, p. 179 ff.). Hvor stor en Rolle Slagtning af Dyr har spillet i den mithriske Gudstjeneste, formaar vi dog alligevel ikke at sige; men sikkert er det derimod, at selv om Essæerne paa andre Omraader havde taget Eksempel efter en saadan Religion, vilde de umuligt kunne efterligne denne Praksis; Ofring til et Billede var for en Jøde en saa grov Form for Afgudsdyrkelse, at han under ingen Omstændigheder kunde gøre sig skyldig i sligt; ja helt utænkeligt var det vel ikke, at den Afsky, som Essæerne eventuelt kan have følt overfor de mithriske Ofre, maaske har bidraget til, at de kastede Vrag paa Ofre overhovedet, ogsaa dem, der fandt Sted i Jerusalem[1]).

At den essæiske Vegetarianisme ikke kan betragtes som noget betydningsfuldt Karakteristikum for Sekten, er allerede fremhævet; har Samfundet imidlertid forkastet Nydelsen af Kød og Vin, kunde man sige, at det var sket i Overensstemmelse med Tidsstrømningen. Den Slags asketiske Foreteelser havde nemlig en vældig Udbredelse i Datiden, og saa stor var disse Ideers Magt, at skønt Jødedommen egentlig er fremmed for og fjendtlig stemt imod enhver Form for Askese — Strathmann taler med Rette om »der unasketische Grundzug der palästinensisch-jüdischen Frömmigkeit« (Askese I, p. 16 ff.) — havde de dog vundet Indgang indenfor visse jødiske Kredse, hvis Ortodoksi heller ikke i andre Henseender var helt uangribelig; Vidnesbyrd herom foreligger i Ezra-Apokalypsen f. Eks. 9, 24; 12, 51 (5, 20; 6, 31 og 35; cfr. Baruk 12, 5; 21, 1; 43, 3) og jævnlig i de 12 Patriarkers Testamenter f. Eks. Rub. 1, 10; Jud. 16, 1 ff.; Issach 7, 3 — for ikke at nævne

---

[1]) Cfr. Tankegangen i det muligvis med Essæismen beslægtede Sted Orac. Sib. IV 24 ff.: *ὄλβιοι .,... οἳ νηοὺς μὲν ἅπαντας ἀπαρνήσονται ἰδόντες καὶ βωμούς, εἰκαῖα λίθων ἀφιδρύματα κωφῶν, αἵμασιν ἐμψύχων μεμιασμένα καὶ θυσιησιν τετραπόδων.*

det »essæiske« Sted Hen. 108, 7—10 (nærmere hos Strathmann, anf. Skr., p. 61 ff., samt Köberle, Sünde u. Gnade, p. 562 f.og 607 f.). Imidlertid fortjener det dog Opmærksomhed, at ganske særligt indenfor de orientalske Mysteriereligioner spillede asketiske Regler en meget stor Rolle (cfr. Strathmann, anf. Skr., p. 230 ff.), og disse Kulter har utvivlsomt bidraget mægtigt til Askesens Udbredelse; Kroll gør saaledes (R. G. G. V, col. 1045) opmærksom paa, at den orfiske Vegetarianisme derved er bleven langt strengere, og Köberle fremhæver ogsaa (Sünde u. Gnade, p. 519) med Rette den essæiske og therapeutiske Askeses orientalske Oprindelse. Egentlig parsistisk er denne Form for Afholdenhed nu ganske vist ikke (cfr. Lehmann, Zarathustra II, p. 206 f.), og Mandæerne tør ligeledes spise Kød, naar kun Slagtningen er foregaaet under Iagttagelse af bestemte Renhedsforskrifter (Mand. Rel., p. 93 f.). Men i Manichæismen maatte »de udvalgte« hverken nyde Kød eller Vin, medens derimod Plantestoffer som Meloner o. lign. gjaldt for særlig anbefalelsesværdige; og denne Religion er dog fremstaaet i orientalske Egne, og dens Elementer er vel ogsaa fortrinsvis af orientalsk Herkomst (cfr. Kessler i R. E. XII, p. 193 ff.). Om Vegetarianisme hos de senere Magere har vi ligeledes et Par Vidnesbyrd, idet Diogenes Laertios om dem beretter: ***καὶ λάχανον τροφή, τυρός τε καὶ ἄρτος εὐτελής, καὶ κάλαμος ἡ βακτηρία, ᾧ κεντοῦντες, φασί, τοῦ τυροῦ ἀνῃροῦντο καὶ ἀπήσθιον*** (Prooem. 7 Cobet, p. 2,40 ff.), og man kan vel ogsaa i denne Sammenhæng anføre Plinius' Udsagn (Nat. Hist. XI 42 Detlefsen II, p. 205, 24 ff.): *Tradunt Zoroastren in desertis caseo vixisse annis XX ita temperato ut vetustatem non sentiret.* Krav paa særlig Interesse har endelig en Meddelelse hos Porfyrios, der med Eubulos som Kilde beretter, at af de ***γένη τρία,*** hvori Magerne var inddelte, indlader den første Klasse sig hverken paa at spise Kød eller overhovedet at dræbe Dyr, den anden dræber ikke tamme Dyr, men nyder dog Kødspiser, den tredje og sidste endelig paalægger sig derimod ingen af de nævnte Indskrænkninger[1]). Denne Overlevering, der frembyder flere Lighedspunkter med den senere manichæiske Praksis, lyder ret troværdig; da Porfyrios fremdeles har fundet den i Eu-

---

[1]) *γένη τρία .... ὧν οἱ πρῶτοι καὶ λογιώτατοι οὔτ᾽ ἐσθίουσιν ἔμψυχον οὔτε φονεύουσιν, ἐμμένουσι δὲ τῇ παλαιᾷ τῶν ζῴων ἀποχῇ· οἱ δὲ δεύτεροι κ. τ. λ.* (De abst. IV 16 Nauck, p. 253, 19 ff.).

bulos' Værk om Mithrasreligionen[1]), slutter Cumont (I, p. 308) sikkert med Rette, at man indenfor de højere Grader af denne har praktiseret en lignende Afholdenhed; og hermed stemmer fortrinligt den προδιαίτησις, som Lukian spottende omtaler; om den Tid, da Menippos var sammen med Kaldæeren alias Mithrasdyrkeren, fortæller han nemlig, at han maatte leve af Træfrugter, Mælk, Honning og Vand: *καὶ σιτία μὲν ἡμῖν τὰ ἀκρόδρυα, ποτὸν δὲ γάλα καὶ μελίκρατον καὶ τὸ τοῦ Χοάσπου ὕδωρ* (Dindorf I, p. 162). Det tør derfor vistnok betragtes som sandsynligt, at der ogsaa indenfor Mithrasreligionen har hersket asketiske Tendenser; vel synes disse, saa vidt vi kan skønne, ikke at have været saa stærkt fremtrædende som i andre orientalske Kulter; men det er tillige værd at lægge Mærke til, at dette Moment heller ikke fremtræder saa stærkt hos de palæstinensiske Essæere. Om disse hører vi saaledes ikke, at de praktiserer nogen egentlig Faste; det fremhæves kun om Therapeuterne i Ægypten; og her er det ikke saa forunderligt; thi dersom en jødisk Sekt overhovedet havde indladt sig paa at optage fremmede asketiske Ideer, maatte saadanne naturnødvendigt forøges meget stærkt i dette Land, hvor de mangfoldigste Former for religiøs Afholdenhed spillede en uhyre Rolle. »Es gibt keine Religion des Altertums«, bemærker Strathmann (Askese I, p. 238) med Rette, »die in dieser Beziehung mit der ägyptischen auch nur entfernt konkurrieren könnte«.

Hvad dernæst det essæiske Ejendomsfællesskab angaar, kender vi ikke indenfor en rimelig Horizont noget kommunistisk Samfund, der kan have tjent som Forbillede. At Platon og Nypythagoræerne har fremsat Tanken som et Ideal, kan ikke komme i Betragtning, fordi man paa det Tidspunkt, her er Tale om, næppe noget Steds havde forsøgt virkelig at realisere disse Idealer[2]); og at Platons Tanker skulde være blevet tilegnede og for første Gang virkeliggjorte af en jødisk Sekt, er ikke just sandsynligt. Men det er næppe heller nødvendigt her at antage fremmede Forbilleder til Forklaring; vi har tidligere (p. 276 ff.) søgt at godtgøre, at Ejendomsfællesskabet er forstaaeligt som en naturlig videre Udvikling

---

[1]) *Εὔβουλος ὁ τὴν περὶ τοῦ Μίθρα ἱστορίαν ἐν πολλοῖς βιβλίοις ἀναγράψας* (p. 253 19 ff.).

[2]) »Gepredigt hatten ihn (sc. den Kommunismus) schon vorher griechische Autoren; realisiert wurde er erst innerhalb der jüdischen Nation« (Adler, Geschichte des Sozialismus I, p. 67).

af den Fælleskasse, som den gensidige Understøttelse og de fælles Kultussammenkomster nødvendiggjorde. Saafremt der virkelig til Grund for de filoniske og josefiske Lovprisninger af den essæiske Kommunisme ligger andet end Eksistensen af en saadan Fælleskasse, vil man vistnok være berettiget til at hævde, at paa jødisk Grund, hvor Almisser gjaldt for noget særdeles fortjenstfuldt, »ein Grundpfeiler religiös sittlichen Lebens« (cfr. de Bousset, Rel. d. Judent. [2], p. 162 f., anførte Bevissteder), var det ikke nogen fjerntliggende Tanke, at Mennesker for at blive saa fuldkomne som muligt, maatte bortskænke al deres Ejendom til Understøttelse af trængende igennem Fælleskassen. Heller ikke Kravet om Oprettelsen af en saadan behøver at bero paa fremmed Indflydelse; den er jo umiddelbart nærliggende overalt, hvor smaa Kredse slutter sig sammen om en fælles Gudsdyrkelse, og forekommer da ogsaa hos alle Oldtidens Mysteriesamfund. Dette gælder ikke mindst Mithrasreligionen, hvor Fælleskassen paa Grund af de forholdsvis store Udgifter til Kultus spillede en meget betydelig Rolle. Forsøger man en Sammenligning med Essæismen, viser der sig da ogsaa her en Række ikke helt ubetydelige Overensstemmelser; men man maa ganske vist være varsom med at tillægge disse for stor Betydning. Vor Viden om de sociale Forhold indenfor denne Mysteriereligion hviler nemlig saa godt som udelukkende paa Efterretninger om Forholdene, saaledes som de var i Occidenten, og for vor Sammenhæng vilde det jo først og fremmest have Interesse at kende den Form for Religionen, som praktiseredes i Babylon, hvor dens Vugge stod. Dette er en Omstændighed, som naturligvis bestandigt maa tages i Betragtning, men som her i Særdeleshed faar Betydning, fordi det er aabenbart, at Mithrasdyrkerne i Vesten har organiseret sig med de i Romerriget saa almindelige *sodalicia* som Forbillede (Cumont I, p. 326); det var simpelt hen en Nødvendighed af Hensyn til Kultsamfundenes retslige Stilling. Hvorvidt Sammenslutningerne i Orienten har haft den samme eller i nogen Grad tilsvarende Organisation, lader sig ikke sige, og det er derfor kun med stort Forbehold, at vi gør opmærksom paa de med Essæismen foreliggende Analogier. Dette gælder saaledes en Omstændighed som denne, at Mithraskollegierne foruden Præster og Myster af forskellige Grader tillige havde valgte Embedsmænd til at varetage Samfundets økonomiske Anliggender (Cumont I, p. 326); hos Essæerne fandtes paa ganske tilsvarende Maade ἐπιμε-

λεταί, ἐπίτροποι, ἀποδέκται τῶν προσόδων og ταμίαι, om hvilke det udtrykkeligt fremhæves, at de blev *valgte* til at beklæde deres Embeder[1]). Den Raadsforsamling af Dekurioner, som havde den højeste Myndighed i alle Mithrassamfundets Anliggender, »sorte de sénat en miniature« (Cumont I, p. 326), kunde ligeledes minde om det Kollegium paa ikke færre end 100 Dommere, som efter Josefos' Opgivelse[2]) udkrævedes for at fælde Domme hos Essæerne; og hvad endelig selve Mithrasdyrkernes Fælleskasse angaar, har vi flere Vidnesbyrd om, at Gaver og Bidrag strømmede meget rigeligt ind, saaledes at en Menighed undertiden kunde blive ret velstaaende. (Cumont I, p. 327 f.). Men Gaverne var dog altid her frivillige; og hvis Josefos har Ret i, at det for Essæerne var Pligt ved Indtrædelsen i Samfundet at afgive hele deres Ejendom til dette, og Filon deri, at ogsaa alt, hvad de siden efter fortjente, blev lagt i Ordenens fælles Kasse, er jo den mithriske Gavmildhed derved betydelig overbudt.

Hvorfra den essæiske Forkastelse af Ægteskabet stammer, kan være vanskeligt at afgøre; det forholder sig med denne Form for Askese som med den vegetarianske, at den saa at sige laa i Tiden. Trods det, at den var Jødedommen som saadan ganske fremmed og bestandig vedblev at være det, har vi dog, som tidligere (p. 290 f.) nævnt, adskillige Vidnesbyrd om, at den havde vundet Indgang i enkelte jødiske Kredse; til disse hørte nu en Del af Essæersamfundene, men Anskuelsen havde dog ikke vundet Herredømmet indenfor dem alle (Bell. II 160 [8, 3]), og den Omstændighed, at Filon muligvis kun tillægger Flertallet af de therapeutiske Kvinder Jomfruelighed og navnlig Elchasais og Ebjonæernes Stilling til Cølibatet kunde ogsaa tyde paa, at dette kun har været et Punkt af underordnet Betydning for Essæismen. Men iøvrigt stadfæster selve Sagen kun de Resultater, som vi i det foregaaende har vundet; thi rimeligvis stammer ogsaa Forestillingen om det fortjenstfulde i at afholde sig fra Ægteskabet fra Orienten. Ganske vist er den ikke genuin iranisk; Perserne dømte paa dette Punkt ganske som Jøderne (cfr. Lehmann, Zarathustra II, p. 207 f.). Hos Mandæerne træffer vi den heller ikke; de nærede om dette

---

[1]) Bell. II 123 (8, 3), Ant. XVIII 22 (1, 5) og Præp. evang. VIII 11, 5 Heinichen I, p. 397.

[2]) Bell II 145 (8, 9), men man maa her vistnok regne med denne Forfatters Upaalidelighed særlig med Hensyn til Talangivelser.

Spørgsmaal de samme Anskuelser, som Elchasai forfægtede: »Nehmt ein Weib und bildet euch zu einem Stamm, damit die Welt von euch vermehrt werde«, hedder det h. G. 14, 3, og endnu stærkere 67, 20: »...... so lange ihr verfolgt werdet von diesen Ehelosen und Jungfrauen, Männern die nicht Weiber, und Weibern die nicht Männer verlangen — wenn ihr euch ihnen zugesellt, werdet ihr in die Hölle fallen« (Mand. Rel., p. 85 f.). Men derimod hører vi om Mughtasila, ikke blot at de ikke nød Kød og Vin, men tillige at de afholdt sig fra Ægteskab; fra de samme babyloniske Egne udgik senere Manichæismen, og hvilken Rolle »Seglet for Brystet« her spillede for de fuldkomne, er jo velbekendt. Særlig interessant er det, at vi ogsaa indenfor Mithrasreligionen har Spor af lignende asketiske Tendenser. I den i det foregaaende oftere nævnte Skildring af den persiske Guddom (De præscr. hær. 40 Oehler II, p. 38) udbryder Tertullian nemlig: *Quid, quod et summum pontificem in unius nuptiis statuit? habet et virgines habet et continentes!*, idet han naturligvis ud fra den Betragtning af de andre Religioner, som han her gør gældende (cfr. p. 370), maa finde det i allerhøjeste Grad forargeligt, at Djævelen saa skammeligt efteraber den kristne Askese. For os har dette Udsagn Interesse, fordi vi derigennem erfarer, ikke blot at den mithriske øverste Præst kun turde gifte sig en enkelt Gang, hvori vel allerede ligger et asketisk Moment, men tillige at Mithrasreligionen havde afholdende af begge Køn. Omtalen af *virgines* volder ganske vist Vanskeligheder, fordi det i Almindelighed antages, at Kvinder ikke fandt Optagelse i Mysteriesamfundet (Cumont I, p. 330); man henholder sig her til, at der ikke findes Kvindenavne i de Medlemsfortegnelser, som vi har bevarede, og paa Gravskrifter over Mithrasdyrkeres Hustruer anføres aldrig nogen Benævnelse for Værdigheder indenfor Kultsamfundet. Imidlertid overleverer Porfyrios — efter Eubulos — en Meddelelse om, at man benævner de kvindelige Myster *ὑαίνας*; i denne Form kan Udsagnet ganske vist næppe være rigtigt, da vi intet som helst andet Steds har nogen Antydning af et saadant Navn, og Cumont betragter da ogsaa den hele Passus som korrumperet og værdiløs; men Nauck har i sin Udgave (p. 254, 8) optaget Felicianus' Variant *λεαίνας*, svarende altsaa til de mandlige »Løver«, og dette vilde give en god Mening, hvis overhovedet Kvinder fandt Optagelse[1]).

---

[1]) Cfr. Dieterich, Kl. Schriften, p. 265.

Dog er Sagen vel alligevel tvivlsom, og skulde kvindelige Medlemmer mulig have eksisteret hist og her, har dette i hvert Fald ikke været almindeligt i alle Mithrassamfund, men maa betragtes som et Undtagelsesfænomen indenfor ganske enkelte Kredse, hvor Synkretismen havde gjort sig gældende endnu stærkere end sædvanligt; Eksemplet fra Isiskulten kan muligvis have smittet, thi her spillede det kvindelige Element en fremtrædende Rolle. Og dersom Mithrasreligionen virkelig enkelte Steder har optaget Kvinder, frembyder den jo ogsaa paa dette Punkt en Analogi til Forholdet mellem den ene Gren af Essæerne, som ingen Kvinder havde i deres Midte, og Therapeuterne (hvormed rimeligvis tillige *ἕτερον τάγμα* i Bell. II 160 kan sidestilles), til hvis Forsamlinger begge Køn havde Adgang. Thi i det hele og store har den persiske Guddom sikkert stillet sig afvisende overfor Kvindens Medlemsret og derved tydeligt markeret den almindelige orientalske Betragtning af hende som et lavere Væsen; men dette er jo netop den samme Vurdering, som Josefos og navnlig Filon tilskriver Essæerne. Umuligt er det derfor ikke, at et saadant Syn paa det andet Køn kan have været medvirkende Motiv baade for de mithriske *continentes* og de ægteskabsfjendtlige Essæere; Hovedformaalet, som de begge tilstræbte med deres Askese, har vel været at vinde en større Renhed, hvis velsignelsesrige Følger Sjælen engang i den anden Tilværelse vilde komme til at opleve. Men her som paa adskillige andre Omraader af Essæerproblemet gælder det ganske vist, at da Kilderne absolut ingen Oplysninger giver, er det umuligt at naa ud over rene Formodninger.

Hermed har vi fuldendt Gennemgangen af de i det forrige Afsnit fremdragne essæiske Ejendommeligheder, og det har vist sig, at af disse peger alle de mere væsentlige tydeligt hen til Synkretismen i Babylonien, og de mindre udprægede eller tvivlsomme Træk har ligeledes dér Paralleler. Da der nu faktisk har fundet Samkvem Sted mellem den jødiske Koloni i Babylon og Landsmændene i Palæstina, taler Sandsynligheden for, at de Impulser, der indenfor Jødedommen har ført til Dannelsen af Essæersamfundene, er komne fra disse Egne. En Antydning af en saadan Aarsagssammenhæng kunde man ogsaa finde deri, at efter Alkibiades' Udsagn vilde Elchasai have modtaget sin hellige Bog i

sidste Instans fra *Σοβιαΐ*[1]) ɔ: et baptistisk Samfund i Eufrategnene, hvad enten dermed nu sigtes til Mandæerne (»Subba«) eller til den Sekt, som senere kendes i Koranen under Navnet »Sabiere«. Det er temmelig ligegyldigt, om dette Foregivende er i Overensstemmelse med Virkeligheden eller ikke; under alle Omstændigheder vidner det nemlig om, at Profeten selv og vel ogsaa det Essæersamfund, hvorfra han er udgaaet, har ment sig staaende i Forbindelse med disse fjerne Egne.

Imod den Plads, som den foregaaende Fremstilling har givet Mandæismen, kan man ikke indvende, at da der ikke kan leveres et tvingende Bevis for, at denne Religionsform er ældre eller endog blot ligesaa gammel som Essæismen, kunde det ligge nærmere at forklare Overensstemmelserne mellem de to som hidrørende fra jødisk Indflydelse paa Mandæismen. Thi vel har en saadan fundet Sted, endog i ret stort Omfang, men den kan vanskeligt have haft Betydning for de med Essæismen fælles Ejendommeligheder, idet disse jo har vist sig at være den genuine Jødedom ganske fremmede, men derimod nær beslægtede med babyloniske og persiske Religionsformer; følgelig maa den fælles Afstamning søges ikke i Palæstina, men i Babylonien. Og er Essæismen og Mandæismen saaledes at betragte som Halvsøskende, begge Børn af den samme persisk-babyloniske Fader, turde Slægtskabsforholdet mellem den jødiske Sekt og Mithrasreligionen muligvis være endnu nærmere. Ved første Øjekast synes denne Paastand ganske vist noget overraskende; Mithrasdyrkelsen var jo en Religion for Krigere, Essæerne derimod Fredens Mænd, hvem det endog efter Filons Fremstilling var forbudt at tilvirke Vaaben; og til den omfattende Mytologi, som for den persiske Guddoms Tilbedere spillede en saa stor Rolle, mærkes der hos Essæerne intet Spor. Men man maa her tage i Betragtning, hvad oftere er blevet fremhævet i det foregaaende, at vi fortrinsvis kender Mithraskulten i Occidenten, medens Slægtskabet mellem Essæismen og Mandæismen viser, at vi først og fremmest maa regne med den oprindelige Form, saaledes som den

---

1) *ἐπῆλθε τῇ Ῥώμῃ φέρων βίβλον τινά, φάσκων ταύτην ἀπὸ Σηρῶν τῆς Παρθίας παρειληφέναι τινὰ ἄνδρα δίκαιον Ἠλχασαΐ, ἣν παρέδωκέ τινι λεγωμένῳ Σοβιαΐ χρηματισθεῖσαν ὑπὸ ἀγγέλου,* hvilket efter al Sandsynlighed (cfr. p. 94 f.) bør oversættes: ».... en Bog, som han sagde, at en retfærdig Mand, E., havde faaet fra de parthiske Serer, og om hvilken han overleverede, at den af en Engel var aabenbaret for Sabierne« (hos hvilke sidste den altsaa oprindelig hørte hjemme).

udformede sig i sit Hjemland Babylonien; dér har Mithrasdyrkelsen sikkert i mange Henseender haft et noget andet Udseende end det, den senere fremtraadte med i Vesten. Selvfølgelig er det et stort Minus ved den fremsatte Hypotese, at vi ved saa lidt derom, og sikker kan den derfor aldrig blive; men det er dog betydningsfuldt, at vi ved dens Hjælp har formaaet at opvise Paralleler til saa godt som alle essæiske Ejendommeligheder. At vi indenfor den jødiske Sekt ikke finder Spor af den mithriske Mytologi, kan ikke forundre; selv under Forudsætning af et Slægtskab vilde saadanne Forestillinger naturligvis aldrig tilegnes af Jøder, hvem den strenge Monoteisme var i Kødet baaret. En ganske anden Sag var det derimod med det græsk-romerske Hedenskab, hvis mange Guddomme meget let lod sig identificere med de oprindelig persiske; og der er vel desuden Grund til at formode, at det mytologiske Stof i denne Jordbund er vokset betydeligt. I nær Sammenhæng med Mytologien stod fremdeles de talrige billedlige Fremstillinger, som smykkede Mithrashelligdommene, og hvoraf vi den Dag i Dag har saa mange bevarede, at de udgør en Hovedkilde til vor Viden om denne Religion; men paa jødisk Grund var selvfølgelig billedlige Fremstillinger af guddommelige Magter ganske utænkelige. Man kunde ganske vist mene, at polyteistisk Mytologi og billedlige Fremstillinger deraf maatte virke saa frastødende paa Jøder, at de overhovedet ikke kunde tænke paa at tilegne sig Lærdomme eller Skikke fra en saadan Kultus. Men Pseudepigraferne og den øvrige senjødiske Literatur viser netop, at visse Kredse indenfor Senjødedommen har været i Besiddelse af en ganske forbavsende Evne til af andre Religioner at opsuge netop de Ideer, der paa en eller anden Maade lod sig assimilere med deres egne religiøse Grundforestillinger. Hvor vidt man i den Henseende kunde gaa, viser den Omstændighed, at man i en jødisk Menighed, ganske vist en Proselytmenighed, ved Kysten af det sorte Hav endog har fundet Vidnesbyrd om en persisk Ildkultus (R. G. G. V, col. 1044). Det vilde derfor næppe være saa helt utænkeligt, at Jøder ogsaa smittede af Mithrasdyrkernes Eksempel kunde falde paa at opsende Bønner til Solen eller i det hele taget betragte Elementerne (τὰ στοιχεῖα) som guddommelige Væsener. Og endnu lettere vilde det være for dem at tilegne sig den Forestilling, at man enten ved at nyde eller komme i Berøring med saadanne guddommelige Substanser kunde opnaa overnaturlige Kræfter; for Daabspraksis frembød jo tilmed

deres egne Lustrationer en Tilknytning. Vi mener da altsaa, at den sandsynligste Forklaring paa Essæismens Fremkomst er at søge deri, at Jøder har efterlignet de religiøse Samfund, som i Babylonien samlede sig om Dyrkelsen af den persiske Guddom Mithras. Efter at Bevægelsen var naaet til Palæstina og havde slaaet Rod dér, udbredte den sig videre til Ægypten og rimeligvis til mange andre Egne af Diaspora. Paa denne Vandring kan Sektens Lærdomme have undergaaet visse Forandringer; naar fremmede Forestillinger først i den Grad havde faaet Indpas, var dermed Døren aabnet for en videregaaende Synkretisme, hvad de senere Former Elchasæisme og Ebjonæisme noksom vidner om; saaledes tør vi maaske formode, at det mere asketiske Præg, som Therapeuterne har, kunde bero paa Indflydelse fra den ægyptiske Religion, eventuelt fra Isiskulten. Ved at optages i og assimileres med Jødedommen maatte de babylonisk-persiske Forestillinger desuden udforme sig paa en noget anden Maade, end Tilfældet blev, da Mithrasreligionen smeltede sammen med Elementer af det græsk-romerske Hedenskab. I Betragtning af de Transformationer, som disse to forskellige Udviklingslinier nødvendig forudsætter, forekommer de faktiske Overensstemmelser os at frembyde temmelig tydelige Vidnesbyrd om Slægtskabsforholdet: Essæismen som et Barn af den babyloniske Mithraskult. Men skulde man af Hensyn til Kildematerialets mangelfulde Art finde en saadan bestemt udformet Hypotese for dristig, turde under alle Omstændigheder Undersøgelsen have godtgjort, at, saavidt vor Viden rækker, indeholder den Synkretisme, som fandt Sted i Mesopotamien i de nærmeste Aarhundreder før vor Tidsregnings Begyndelse, hvortil den gammelbabyloniske og den persiske Religion fortrinsvis har bidraget, og hvorfra Mandæismen og Mithrasreligionen er udsprunget, ubetinget flest af de Momenter, hvorigennem Essæismens Fænomen kan finde sin Forklaring.

Trykfejl.

---

p. 25, 16 f. o.: 218, læs: 318.
- 55, 3 f. n.: Gförer, læs: Gfrörer.
- 58, 9 f. o.: Komma efter זקנים slettes.
- 160, 11 f. o.: *ἡμέρων*, læs: *ἡμερῶν*.
- 201, 24 f. o.: שׁטע, læs: שׁמע.
- 272, 10 f. n.: Romans, læs: Romans[5].

FORKORTELSER

Arch. f. Rel.	= Archiv für Religionswissenschaft. Tübingen.
D. o. B.	= A Dictionary of the Bible ed. by James Hastings. Edinburgh 1898 ff.
E. B.	= Encyclopædia Biblica ed. by T. K. Cheyne and J. S. Black. London 1899 ff.
E. R. E.	= Encyclopædia of Religion and Ethics ed. by James Hastings. Edinburgh 1908 ff.
G. G. A.	= Göttingische gelehrte Anzeigen. Berlin.
I. C. C.	= The International Critical Commentary on the Holy Scripture of the Old and New Testaments ed. by S. R. Driver, A. Plummer, C. A. Briggs. Edinburgh.
J. pr. Th.	= Jahrbücher für protestantische Theologie. Braunschweig.
J. E.	= The Jewish Encyclopedia. New York and London 1901 ff.
K. T. A.	= Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Aufl. bearb. v. Zimmern u. Winckler. Berlin 1903.
Kom.	= Kommentar zum Neuen Testament herausg. v. Th. Zahn. Leipzig.
Meyer	= Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begr. v. Heinr. Aug. Wilh. Meyer. Göttingen.
Migne P. G.	= Patrologiæ Series Græca. Paris.
— P. L.	= Patrologiæ Series Latina. Paris.
Monatsschrift	= Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. Leipzig.
R. E.	= Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet v. J. J. Herzog. 3. Aufl. herausg. v. Hauck. Leipzig 1896 ff.
R. G. G.	= Die Religion in Geschichte und Gegenwart herausg. v. Friedrich Michael Schiele u. Leopold Zscharnack. Tübingen 1909 ff.
St. u. Kr.	= Theologische Studien und Kritiken.
Z. a. W.	= Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Giessen.
Z. D. M. G.	= Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig.
Z. hist. Th.	= Zeitschrift für die historische Theologie. Gotha.
Z. K. G.	= Zeitschrift für Kirchengeschichte. Leipzig.
Z. n. W.	= Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Giessen.
Z. w. Th.	= Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Halle, Leipzig.

Charles	=	The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English ed. by R. H. Charles. I–II. Oxford 1913.
Cumont	=	Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra publiés avec une introduction critique par Franz Cumont. I–II. Bruxelles 1896–99.
Pauly-Wissowa	=	Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung herausg. v. Georg Wissowa u. Wilhelm Kroll. Stuttgart 1894 ff.
Saussaye	=	P. D. Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte (Sammlung Theologischer Lehrbücher, I–II. 3. Aufl. Tübingen 1905.
Schürer	=	Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Leipzig. Bd. I, 3. u. 4. Aufl. 1901. Bd. II–III, 4. Aufl. 1907–09.
Zeller	=	Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig. I 1, 5. Aufl. 1892. III 2, 4. Aufl. 1903.

BM 175 .E8M8	Mosbech Essaeismen.
	600673
DEC 15 '38	Harry P Russell
DEC 27 '38	Lark 9
Ap 6 54	Thordarson
Je 1 54	Hall #36


UNIVERSITY OF CHICAGO
44 757 046

Mosbech
Essaeismen.

600673

DEC 15 '[illegible]	Harry P. Leesell
DEC 21 '[illegible]	Lerk 9
Ap 6 54	Thordarson
J[illegible] 1 54	[illegible]

